Martin van Bruinessen

KITAB KUNING, PESANTREN DAN TAREKAT

Kata Pengantar: K.H. Abdurrahman Wahid

LKiS

Kitab Kuning,
Pesantren,
dan Tarekat

Rujukan dari Maksud Pasal 72 UU No. 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta:

Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak ciptaan pencipta atau memberikan ijin untuk itu, dapat dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/ atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedar-kan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait, dapat dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Martin van Bruinessen

Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat

Gading Publishing
2012

Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat
@ Martin van Bruinessen

Penulis: Martin van Bruinessen

Kata Pengantar: Abdurrahman Wahid

Cetakan I, Mei 2012

Diterbitkan oleh:
Gading Publishing

Alamat:
Jl. Pura No. 203, Sorowajan, Yogyakarta, 55198
Telp/Fax: +62 274 489901
E-mail: gadingpublishing@yahoo.com

Gambar Sampul: Ali Mumuk
Tata Letak: Salim HS

PENGANTAR PENULIS PADA EDISI REVISI

Sejak edisi pertama buku ini diterbitkan oleh Mizan, pada tahun 1995, dunia pesantren dan tarekat tak pernah luput dari perhatian para sarjana dan wartawan maupun politisi. Setiap menjelang pemilihan umum, pesantren-pesantren terkemuka ramai dikunjungi para caleg dan capres-cawapres. Muktamar tarekat diliput pers bak peristiwa politik penting. Setelah Bom Bali, pesantren juga mendapat perhatian dari pihak lain; pakar keamanan dan wartawan asing mencurigai pesantren sebagai sumber radikalisme agama. Pada saat yang sama, intelektual muda dari kalangan pesantren menggali dasar toleransi dan pluralisme dalam tradisi keilmuan kitab kuning, dan banyak kalangan kelas menengah kota yang muak dengan Islam radikal atau puritan dan tertarik kepada Sufisme sebagai alternatif. Majelis zikir merupakan fenomena yang cepat menjadi populer dan diadakan di mana-mana dan oleh siapa saja, dari kantor kelurahan dan perusahaan swasta sampai istana negara.

Banyak penelitian yang dilakukan tentang kitab kuning, pesantren, ulama dan tarekat selama limabelas tahun terakhir ini, baik oleh peneliti dari IAIN atau perguruan tinggi Indonesia lainnya maupun oleh sarjana luar negeri. Mereka meningkatkan secara nyata pengetahuan kita mengenai tradisi-tradisi Islam di Nusantara, dan pemahaman kita tentang dinamika perkembangannya. Walaupun demikian, saya berharap agar para pembaca akan melihat bahwa buku ini tetap relevan sebagai referensi tentang topik-topik tersebut, dan saya berterima kasih kepada teman-

teman dari penerbit Gading, yang ingin menerbitkan ulang buku saya ini.

Untuk edisi baru ini, saya meninjau kembali semua tulisan lama dan menambah dua makalah baru. Melihat pentingnya dampak globalisasi dan jaringan transnasional kepada wacana dan gerakan Islam di Indonesia masa kini, saya memilih makalah mengenai Islam global dan Islam lokal untuk melengkapi bagian mengenai jaringan ulama. Karena saya ingin juga menggambarkan perkembangan tarekat dan tasawuf pada tahun-tahun akhir Orde Baru dan masa pasca-Suharto, saya menambah sebagai bab akhir tulisan saya tentang pengorganisasian tarekat dan gejala "wali hidup", yang pernah sangat menonjol.

Dalam bab akhir ini, pembaca akan mencerna kehadiran Gus Dur, tokoh yang mewakili dan menjelmai tradisi kitab kuning, pesantren dan tarekat; tokoh yang oleh orang banyak dianggap wali. Selama penelitian yang menjadi dasar buku ini, saya sering bertemu dengan Gus Dur dan banyak didukung olehnya. Gus Dur yang pernah mengantarkan saya ke pesantren dan ke tokoh seperti Habib Luthfi dan Mbah Lim; Gus Dur juga yang mengantarkan edisi pertama buku ini ke pembaca Indonesia. Sebagai tanda kehormatan dan terima kasih, saya mempersembahkan edisi baru buku ini kepadanya.

Tetapi saya ingin juga menegaskan bahwa dunia kitab kuning, pesantren dan tarekat ialah lebih luas dari sekadar figur Gus Dur. Oleh karena kebesaran dan kecemerlangan Gus Dur, banyak tokoh dan lembaga lain, yang tak kalah penting, mungkin tidak pernah mendapat penghargaan yang layak. Para pemikir muda NU, dari Masdar Mas'udi sampai Moqsith Ghazali dan yang lebih muda lagi, para kiai pintar, dari KH. Aziz Masyhuri sampai KH. Husein Muhammad, dan lembaga-lembaga yang merangsang pemikiran para Nahdliyyin, dari Lakpesdam sampai *LKiS* dan banyak lainnya: semuanya pernah punya peranan penting dalam memperkaya wacana Islam tradisional di Indonesia, dan kepada semua, saya sekali lagi mengucapkan terima kasih atas segala hal yang saya belajar dari mereka.

UCAPAN TERIMA KASIH PADA EDISI PERTAMA

Beberapa tulisan yang dikumpulkan dalam buku ini merupakan hasil pengamatan dan penelitian saya selama berada di Indonesia, yakni sekitar satu windu. Saya mengucapkan terima kasih banyak kepada dua lembaga dan dua orang yang memungkinkan saya melanjutkan kajian ini. Dari tahun 1986 sampai 1990 saya bertugas di LIPI Jakarta sebagai konsultan metodologi penelitian dan antara lain dilibatkan dalam penelitian tentang sikap dan pandangan hidup ulama Indonesia. Satu tahun kemudian, saya kembali ke Indonesia dan mengajar dua setengah tahun (1991-1993) di IAIN Sunan Kalijaga, dalam rangka proyek INIS (kerja sama Departemen Agama RI dengan Universitas Leiden di bidang Studi Islam). Melalui dua tugas ini saya sempat bertemu dengan banyak ulama dan pemikir Islam Indonesia dan secara berangsur mulai mengenal budaya pesantren. Di LIPI saya juga bertemu dengan Abdurrahman Wahid, yang ikut serta dalam penelitian tersebut sebagai narasumber. Ia memperkenalkan saya kepada kiai-kiai terkemuka dan sangat membantu saya mencari bahan tulisan. Ia juga yang banyak mendorong saya untuk menulis tentang Islam "tradisional". Dorongan pertama, sebetulnya, saya dapat dari Masdar F. Mas'udi, yang juga saya kenal melalui penelitian LIPI. Masdar menjadi teman berbicang tentang tradisi pesantren dan kitab kuning, dan ia mengajak saya menulis di majalah *Pesantren*. Saya telah belajar banyak dari Gus Dur dan Masdar; dampak diskusi dengan mereka dapat dijumpai dalam hampir setiap bab di buku ini.

Beberapa tulisan yang pembaca temukan dalam buku ini pernah diterbitkan dalam bahasa Indonesia di majalah *Pesantren* dan *Ulumul Qur'an*; sejumlah tulisan lain telah terbit (atau akan terbit dalam waktu dekat) dalam majalah atau buku berbahasa Inggris. Dua tulisan ("Studi Tasawuf di Makkah pada Akhir Abad Kedelapan Belas" dan "Asal-usul dan Perkembangan Tarekat di Asia Tenggara") merupakan tulisan baru yang akan saya susun khusus untuk melengkapi buku ini. Yang dicantumkan di sini, hanya tulisan saya tentang tradisi pengajaran dan pengamalan Islam di Nusantara, agar bukunya tidak terlalu beraneka ragam. Pada lain kesempatan insya Allah, tulisan-tulisan saya mengenai Islam, kemiskinan dan politik akan dikumpulkan dan diterbitkan kembali.

Untuk keperluan buku ini, tulisan berbahasa Inggris diterjemahkan dengan baik oleh Farid Wajidi, sedangkan semua artikel berbahasa Indonesia disusun kembali dan diperbaiki dengan bantuan Kholidy Ibhar dan Farid Wajidi. Kepada kedua teman ini saya mengucapkan terima kasih banyak atas usaha mereka membuat uraian saya menjadi lebih jelas dan mudah dimengerti.

Yogyakarta, 16 Januari 1994

MARTIN VAN BRUINESSEN DAN PENCARIANNYA

~ Abdurrahman Wahid[1]

Buku kumpulan tulisan Martin van Bruinessen ini menggambarkan intensitas pencarian kebenaran ilmiah yang sangat menarik yang dilakukan oleh pakar kajian Islam dari negeri Kincir Angin. Selain sebagai sebuah proses berpikir yang benar-benar ilmiah, hasil karya Martin van Bruinessen ini juga mencerminkan sebuah upaya pencarian jati diri yang sangat menarik. Bermula dari upaya mengenal objek kajian berupa berbagai aspek kehidupan Islam di negeri ini, upaya pakar yang satu ini akhirnya berujung pada pemetaan masalah-masalah yang masih dihadapi oleh umat Islam di Indonesia. Bermula dari sekadar keingintahuan objektif dari seorang peneliti, buku ini berkesudahan pada munculnya rasa empati akan kehadiran Islam di kepulauan katulistiwa ini.

Martin van Bruinessen tidaklah asing dengan berbagai aspek kehidupan umat Islam, kerena ia memang menaruh minat besar kepada Islam sebagai cara hidup yang dijalani oleh sebuah satuan etnis bernama bangsa atau suku bangsa. Kajiannya yang mendalam atas kehidupan kaum tarekat Naqsyabandiyah di tanah Kurdistan, yang menjadi objek disertasi ilmiahnya, memberikan kepadanya lebarnya spektrum wilayah kehidupan umat Islam yang diliputinya. Tidak hanya dari sudut teologis dan doktrin agama belaka, ia juga harus meliputi interaksi empirik antara kaum Muslim Kurdi dengan tantangan yang dibawakan oleh proses modernisasi. Tidak hanya perkembagan politik yang dihadapi para pengikut tarekat tersebut di tanah Kurdistan, dengan latar belakang historis yang sangat beraneka ragam coraknya, tetapi juga pengamatan sosiologis dan

antropologis yang sangat rumit yang dilalui oleh bangsa tersebut selama ini. Bukan hanya gambaran etnografis dari bangsa malang yang kini terpecah dalam empat kawasan keanekaragaman, sebagai salah satu bukti keterbelakangan dari bentuk negara-bangsa (*nation-state*), tetapi juga pergumulan strategis dalam percaturan antarbangsa yang sangat dahsyat.

Dari pengalamannya yang sangat mendalam akan tradisi keilmuan Islam ulama-ulama Kurdi, Martin van Bruinessen mampu menelusuri perjalanan tradisi tersebut ke kawasan Asia Tenggara melalui jalur penularan ilmu-ilmu agama di tanah Arabia, dari Aleppo di kawasan utara (Syria) hingga Yaman di sebelah selatan. Sudah tentu dengan tidak melupakan kawasan Hijaz di pantai barat Jazirah Arabia, utamanya kedua kota suci Makkah dan Madinah. Khususnya sejak abad ke-19 ketika pelayaran teratur dengan kapal api telah dibuka melalui terusan Suez yang menghubungkan Asia Tenggara dengan Eropa. Sedangkan pada saat yang bersamaan, perkebunan-perkebunan tebu, teh, dan sebagainya telah melahirkan kelompok orang kaya baru di kalangan para petani Muslim yang taat (santri).

Kedua faktor di atas menyebabkan terbukanya jalur pelayaran baru dan munculnya kekuatan ekonomi baru pula, yang pada gilirannya memungkinkan munculnya tradisi baru untuk "menuntut ilmu di tanah suci". Superioritas tradisi keilmuan kaum tarekat Naqsyabandiyah dari Kurdistan, yang telah merajai kawasan Hijaz dalam abad ke-19 M, segera dirasakan bekasnya yang sangat mendalam oleh kaum Muslim dari kawasan Asia Tenggara. Keterpautan kaum Muslim Kurdi kepada mazhab Syafi'i dalam fiqih (hukum agama) membuat mudahnya tradisi keilmuan mereka segera diserap dan disebarluaskan di kalangan ulama Nusantara, yang umumnya juga bermazhab yang sama.

Penelusuran Martin van Bruinessen akan pengaruh sangat kuat dari para ulama Kurdi dalam pengembangan tradisi keilmuan Islam klasik di kawasan Asia Tenggara, melalui kajiannya yang mendalam tentang silsilah keilmuan (*intellectual geneology*) dan studi kritis atas buku-buku teks yang diajarkan di pesantren-pesantren sejak dua abad terakhir (ke-19 dan 20 M), menunjukkan betapa besarnya vitalitas cara-cara tradisional dalam menularkan

ilmu pengetahuan yang diyakini oleh sebuah generasi kepada generasi berikutnya.

Dilihat dari pemetaan berkembangnya tradisi keilmuan Islam klasik yang dilakukan atas kawasan Asia Tenggara itu saja, dengan keberhasilannya mengungkapkan sumber-sumber tradisi itu sendiri di tanah Kurdistan, Martin van Bruinessen telah memberikan sumbangan sangat besar kepada kajian Islam di kawasan ini. Ia telah berhasil melepaskan tradisi keilmuan itu dari bayang-bayang para ilmuwan sebelumnya, semisal Drewes dengan referensi langsung kepada masa Wali Songo, sebuah upaya merujuk yang sulit dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Namun pencarian kebenaran ilmiah yang dilakukan Martin van Bruinessen itu tidak hanya berhenti di situ. Ia masih belum puas dengan temuannya tentang alur-alur sejarah keilmuan yang ditemukannya. Ia juga masih berusaha menemukan keterkaitan antara berbagai aspek tradisi tersebut.

Wataknya yang terus mempertanyakan apa-apa yang telah dianggap sebagai kemapanan ilmiah membuatnya terus bertanya dan mempertahankan segala sesuatu. Ia mempertanyakan kebenaran anggapan bahwa pondok pesantren dengan kurikulum yang dikenal sekarang, dengan 14 cabang kajian yang disilabuskan oleh Imam Jalaluddin Al-Suyuthi dalam *Itmam Al-Dirayah*, memang telah ada sejak zaman Wali Songo (abad ke15 dan 16 M) itu. Telusuran Martin yang membawanya kepada sumber-sumber literatur keraton Jawa (seperti *Serat Centhini*) dan arsip-arsip Kolonial Belanda tentang tanah Perdikan, akhirnya membawanya kepada kesimpulan bahwa kurikulum universal yang digunakan kalangan pesantren saat ini berasal dari permulaan abad ke-19 M, dan bersumber pada dominasi tradisi keilmuan Islam di tanah Hijaz oleh para ulama Kurdi.

Dengan demikian kita lalu mengetahui bahwa untuk waktu hampir dua abad lamanya, para "ulama Jawi" telah menyerap tradisi dari kawasan Timur Tengah itu, untuk dijadikan standar baku bagi kawasan tanah asal mereka di Kepulauan Nusantara. Nama-nama besar seperti Syekh Arsyad Banjar, Syekh Abdul Karim Banten, Syekh Abd Al-Shamad Palembang, Syekh Saleh Darat di Semarang, Syekh Abd Al-Muhyi Pamijahan di Tasikmalaya, Syekh

Mahfudz Termas di Pacitan, Syekh Khalil Bangkalan, dan Syekh Hasyim Asy'ari Tebuireng di Jombang merupakan perwakilan utama "tradisi Kurdi" di Kepulauan Nusantara. Namun, tidak hanya berhenti di situ saja proses perkembangan tradisi keilmuan kajian Islam di kawasan ini. Martin van Bruinessen juga menunjuk kepada penalaran kreatif oleh para "ulama Jawi" tesebut, seperti tertuang dalam karya-karya tulis mereka yang telah diterbitkan maupun yang belum. Ratusan judul karya mereka telah berhasil dihimpun dalam sebuah kepustakaan "kitab kuning pesantren" oleh Martin van Bruinessen, yang tentunya nanti akan berlanjut hingga menjadi ribuan judul, manakala upaya pencarian tetap diteruskan.

Penelusuran Martin van Bruinessen atas isi karya-karya tulis para "ulama Jawi" itu membawanya kepada sebuah pengenalan yang unik akan respon adaptif dan kreatif oleh para ulama tersebut terhadap tantangan modernisasi yang dibawakan oleh peradaban modern dalam dua abad terakhir ini. Salah satu topik yang diliputnya adalah perubahan pandangan akan tempat dan peranan perempuan dalam kehidupan kaum Muslim di kawasan ini. Ditunjukkanya betapa luas jangkauan perubahan dalam pandangan para ulama dan kaum Muslim pada umumnya tentang hak-hak dan posisi perempuan di kawasan ini, khususnya di Indonesia. Melalui telaah akan cara-cara para ilmuwan, ulama, dan para aktivis gerakan wanita Muslim di negeri ini dalam merumuskan posisi wanita dalam kehidupan itu, Martin van Bruinessen menunjuk kepada kemajuan besar yang telah dicapai di kawasan ini. Namun ini juga mencatat masih jauhnya cara-cara tersebut dari pemenuhan yang tuntas akan kebutuhan yang sangat terasa untuk memajukan hak-hak dan peranan para wanita Muslim secara keseluruhan. Melalui serangkaian hipotesis yang dikemukannya dalam salah satu tulisan pada buku ini, Martin van Bruinessen memetakan jalan apa yang seharusnya ditempuh lebih jauh oleh para pemikir Muslim dalam konteks tersebut.

Namun perhatian Martin van Bruinessen tidak hanya terkait dengan masalah-masalah kontemporer belaka. Ia juga menoleh ke belakang, ke sejarah masa lampau Islam di negeri ini. Telaahnya akan tradisi ziarah ke makam Syekh Jalaluddin Al-Kabir bin

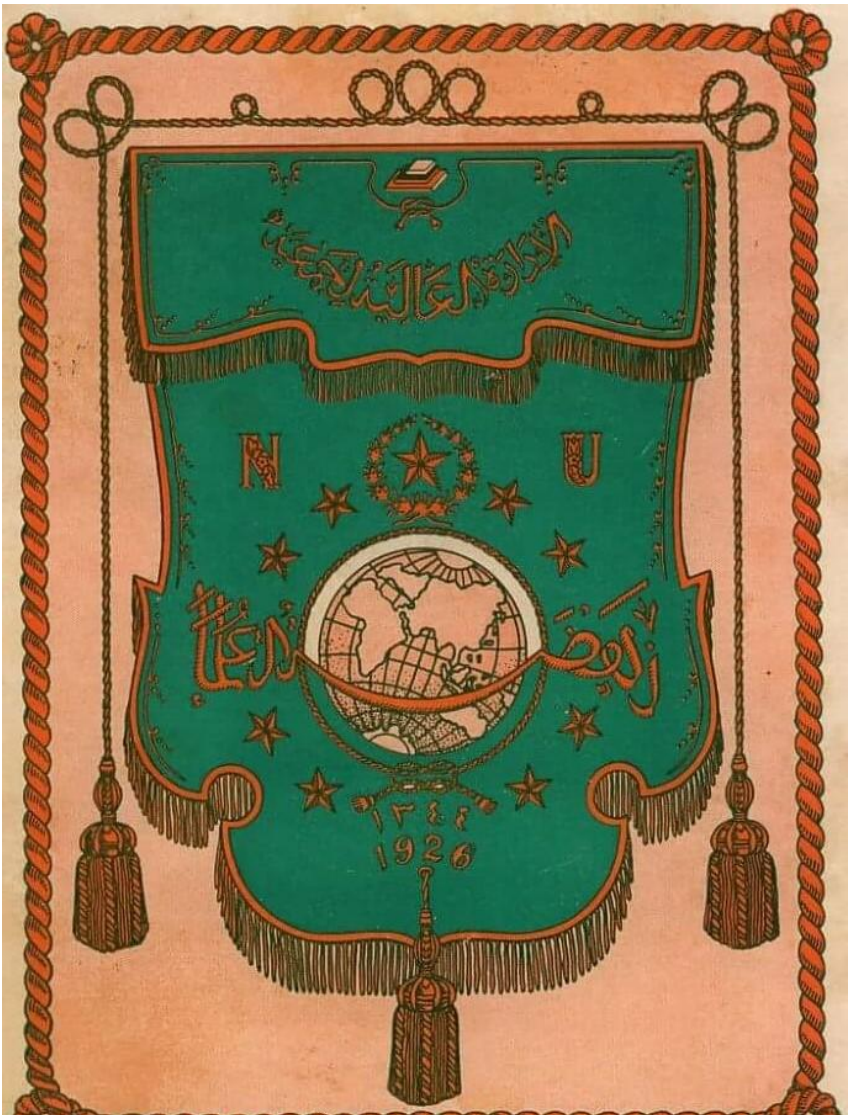
Husain, atau di sementara lokasi dikenal dengan sebutan makam Syekh Jumadil Kubra, membawa Martin van Bruinessen kepada hipotesis tentang pernah berkembangnya tarekat Kubrawiyah di negeri ini. Tarekat yang berwatak perlawanan politik terhadap kekuasaan yang dianggapnya lalim itu hingga kini pun masih dilarang berkembang di Turki, sehingga sangatlah menarik untuk melihat kemungkinan rekonstruksi masa lampau sejarah Islam di kawasan ini melalui pendekatan hipotesis itu. Kemampuan melihat proses yang berlangsung secara lintas sektoral dan lintas waktu itu, dengan kejelian-kejelian melihat berbagai fenomena dengan kerumitan konfigurasinya yang sangat tinggi tanpa kehilangan kejernihan pemikiran sama sekali, membuat telaah yang dilakukan Martin van Bruinessen sebagai sebuah proses rekonstruksi sejarah masa lampau bangsa kita sebagai sesuatu yang sangat hidup.

Tampak dari apa yang diuraikan di atas bahwa sejarahwan umat Islam yang berasal dari negeri Kincir Angin ini memiliki jangkauan sangat luas dan refleksi sangat dalam akan kondisi kaum Muslim sendiri. Sebagai pewaris tradisi kajian etnografis Belanda, yang terkenal dengan kedalaman refleksi, menunjukkan banyaknya data yang diolah Martin van Bruinessen untuk sampai kepada kesimpulan-kesimpulan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Kesabaran para ambtenar kolonial Belanda yang mencatat segala sesuatu dengan sangat setia, harus diimbangi dengan keberanian melakukan refleksi terus menerus, yang hasilnya tentu akan bermanfaat bagi kita semua. Dari sudut inilah saya rasa betapa penting peranan kajian yang dilakukan oleh para pakar, semisal Martin van Bruinessen, dalam menggugah daya tahan umat Islam dari gempuran internal dan eksternal.

10-10-1994

Catatan akhir:

[1] Abdurrahman Wahid adalah Ketua Tanfidziyah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS PADA EDISI REVISI DAN UCAPAN TERIMA KASIH v
KATA PENGANTAR OLEH ABDURRAHMAN WAHID ix
DAFTAR ISI xv

Bagian I. Jaringan Ulama dan Dampak Transnasionalisme . 1
1. Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik Haji 3
2. Ulama Kurdi dan Murid Indonesia Mereka 21
3. Global dan Lokal Islam di Indonesia 57

Bagian II. Pendidikan Islam Tradisional di Indonesia 83
4. Pesantren dan Kitab Kuning: Kesinambungan dan Perkembangan Tradisi Keilmuan Islam di Indonesia 85
5. Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaysia 119
6. Kitab Kuning: Buku-buku Berhuruf Arab yang Dipergunakan di Lingkungan Pesantren. 147
7. Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning 205

Bagian III. Tarekat-Tarekat dan Perkembangannya di Indonesia 223
8. Asal-Usul dan perkembangan Tarekat di Asia Tenggara 225

9. Tarekat Qadiriyah dan Ilmu Syaikh Abdul Qadir Jailani di India, Kurdistan, dan Indonesia 255
10. Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra, dan Jamaluddin al-Akbar: Jejak-jejak Pengaruh Tarekat Kubrawiyah terhadap Islam Indonesia Masa Awal 277
11. Qadhi, Tarekat dan Pesantren: Tiga Lembaga Keagamaan di Banten pada Zaman Kesultanan 311
12. Studi Tasawuf pada Akhir Abad Ke-18: Amalan dan Bacaan 'Abd al-Samad al-Falimbani, Nafis al-Banjari, dan Tarekat Sammaniyah 369
13. Tarekat Khalwatiyah di Sulawesi Selatan 393
14. Tarekat dan Guru Tarekat dalam Masyarakat Madura 421
15. Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akhirat? 457
16. Wali, Politisi dan Birokrat Sufi: Antara Tasawwuf dan Politik Masa Orde Baru di Indonesia 477

SUMBER TULISAN 515
DAFTAR PUSTAKA 519
INDEX 557
TENTANG PENULIS 575

BAGIAN I

Jaringan Ulama dan Dampak Transnasionalisme

MENCARI ILMU DAN PAHALA DI TANAH SUCI: ORANG NUSANTARA NAIK HAJI

Di antara seluruh jamaah haji, orang Nusantara—selama satu setengah abad terakhir—merupakan proporsi yang sangat menonjol. Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, jumlah mereka berkisar antara 10 dan 20 persen dari seluruh haji asing, walaupun mereka datang dari wilayah yang lebih jauh daripada yang lain. Malah pada dasawarsa 1920-an sekitar 40 persen dari seluruh haji berasal dari Indonesia.[1] Orang Indonesia yang tinggal bertahun-tahun atau menetap di Makkah pada zaman itu juga mencapai jumlah yang cukup berarti. Di antara semua bangsa yang berada di Makkah, orang 'Jawah' (Asia Tenggara) merupakan salah satu kelompok terbesar.[2] Sekurang-kurangnya sejak tahun 1860, bahasa Melayu merupakan bahasa kedua di Makkah, setelah bahasa arab. Kita tidak mempunyai data statistik mengenai jamaah haji Indonesia abad-abad sebelumnya. Sebelum munculnya kapal api jumlah mereka pasti lebih sedikit, karena perjalanan dengan kapal layar cukup berbahaya dan makan waktu lama sekali. Namun bagi umat Islam Indonesia ibadah haji sejak lama mempunyai peranan amat penting. Ada kesan bahwa orang Indonesia lebih mementingkan haji daripada banyak bangsa lain, dan bahwa penghargaan masyarakat terhadap para haji memang lebih tinggi. Keadaan ini mungkin dapat dikaitkan dengan budaya tradisional Asia Tenggara.

Makkah sebagai Pusat Dunia dan Sumber 'Ngèlmu'

Dalam kosmologi Jawa, seperti halnya banyak kosmologi Asia Tenggara lainnya, pusat-pusat kosmis, titik temu antara dunia fana kita dengan alam supranatural, memainkan peranan sentral. Kuburan para leluhur, gunung, gua dan hutan tertentu serta tempat 'angker' lainnya tidak hanya diziarahi sebagai ibadah saja tetapi juga dikunjungi untuk mencari ilmu ('*ngèlmu*') alias kesaktian dan legitimasi politik ('*wahyu*'—istilah yang dipinjam kerajaan Mataram dari Islam dengan mengubah artinya). Setelah orang Jawa mulai masuk Islam, Makkahlah yang, tentu saja, sebagai pusat kosmis utama. Bukankah Makkah merupakan kiblat bagi seluruh umat Islam, bukankah di sana turun wahyu kepada Nabi, bukankah tanah suci merupakan pusat keilmuan Islam? Sebetulnya, pada masa itu ada berbagai pusat keilmuan lain yang tidak kalah dibandingkan dengan Makkah dan Madinah, tetapi orang Asia Tenggara mencarinya di Tanah Suci ini. Kita tidak tahu kapan orang Jawa yang pertama naik haji, tetapi menjelang pertengahan abad ke-17 raja-raja Jawa mulai mencari legitimasi politik di Makkah.

Pada tahun 1630-an, raja Banten dan raja Mataram, yang saling bersaing, mengirim utusan ke Makkah untuk, antara lain, mencari pengakuan dari sana dan meminta gelar 'sultan'. Agaknya raja-raja tersebut beranggapan bahwa gelar yang diperoleh dari Makkah akan memberi sokongan supranatural terhadap kekuasaan mereka. Sebetulnya, di Makkah tidak ada instansi yang pernah memberi gelar kepada penguasa lain. Para raja Jawa tadi rupanya menganggap bahwa Syarif Besar, yang menguasai Haramain (Makkah dan Madinah) saja, memiliki spiritual atas seluruh *Dar Al-Islam*. Rombongan utusan dari Banten pulang pada tahun 1638 (sedang yang dari Mataram baru sampai pada tahun 1641). Selain gelar Sultan mereka membawa berbagai hadiah dari Syarif Besar kepada sang raja: antara lain suatu potongan dan *kiswah,* kain hitam yang menutup Ka'bah dan yang setiap tahun diperbaharui—yang tentu saja dianggap sebagai jimat yang sangat mangkus.[3] Beberapa puluh tahun kemudian, pada pada tahun 1674, untuk pertama kalinya seorang pangeran Jawa juga

naik haji. Ia adalah putra Sultan Ageng Tirtayasa (Banten), Abdul Qahar, yang belakangan dikenal sebagai Sultan Haji.

Fungsi haji sebagai legitimasi politik terlihat jelas sekali dalam *Sajarah Banten*, babad yang dikarang pada paruh kedua abad ke-17. Menurut sejarah legendaris ini, pendiri dinasti Islam di Banren, Sunan Gunung Jati, naik haji bersama dengan anak dan penggantinya, Hasanuddin, setelah mereka bertapa di berbagai gunung (pusat kosmis!) di Jawa Barat. Dari *Sajarah* sendiri sudah jelas bahwa haji mereka bukan suatu perjalanan biasa, dengan naik perahu dan sebagainya. Mereka sebagai wali mencapai Makkah dengan cara lain, yang tak patut diungkapkan.[4] Perjalanan haji ini digambarkan lebih lanjut dalam karya berbahasa Melayu, *Hikayat Hasanuddin*, yang dikarang sekitar tahun 1700. Sunan Gunung Jati mengajak anaknya:

> "Hai anakku ki mas, marilah kita pergi haji, karena sekarang waktu orang naik haji, dan sebagai pula santri kamu tinggal juga dahulu di sini dan turutlah sebagaimana pekerti anakku!" Setelah sudah ia berkata-kata, maka lalulah ia berjalan dengan anaknya dan dibungkusnya dengan syal. Maka tiada beberapa lamanya di jalan lalu ia sampai di Makkah, maka lalu di Masjidul Haram. Serta sampai di Masjidul Haram maka lalu dikeluarkannya anaknya dari dalam bingkisan, lalu sama-sama ia thawaf ke Baitullah serta diajarnya pada kelakuan thawaf dan doanya sekalian, serta mencium pada hajarul aswad, dan ziarat kepada segala syaikh, dan diajarkannya rukun haji dan kesempurnaan haji. Setelah sudah ia mendapat haji, maka lalu ia ziarat kepada Nabiyullah Khiddir. Setelah sudah ia ziarat kepada Nabiyullah Khiddir itu, lalu ia pergi ke Madinah serta mengajarkan anaknya ilmu yang sempurna, beserta dengan bai'at. Demikianlah silsilah dan wirid dan tarekat Naqsyabandiyah serta zikir dan talkin zikir [dan] khirqah serta syughul…[5]

Selain dua tokoh sejarah ini, masih banyak tokoh lain yang belakangan, untuk meningkatkan karisma mereka, disebut telah naik haji secara supranatural. Di sebuah gua besar di Pamijahan (Tasikmalaya Selatan), salah satu pusat penyebaran tarekat

Syattariyah di pulau Jawa, para juru kunci masih menunjukkan sebuah lorong sempit yang konon dilalui Syaikh 'Abdulmuhyi untuk pergi ke Makkah setiap Jumat. Di Cibulakan (Pandeglang, Banten) ada sumur yang konon berhubungan dengan sumur Zamzam di Makkah. Menurut riwayat, Maulana Mansur, seorang wali lokal yang dimakamkan di Cikaduwen, pulang dari Makkah melalui Zamzam dan muncul di sumur ini. Dan sampai sekarang masih ada kiai di Jawa yang, menurut penganut mereka yang paling fanatik, setiap Jumat secara ghaib pergi sembayang di Masjidil Haram. Semua ini membuktikan betapa kuatnya peranan haji dan hubungan dengan Makkah sebagai legitimasi kekuasaan atau keilmuan seseorang dalam pandangan orang Jawa.

Penilaian orang Jawa yang begitu tinggi terhadap Makkah sebagai pusat spiritual tidak terbatas pada kalangan santri saja. Kasus yang menarik dari tokoh belakangan 'dihajikan' oleh pengagumnya adalah Aji Saka, pencipta mitologis budaya Jawa. Menurut suatu naskah Jawa, yang ditemukan di Kediri pada pertengahan abad ke-19, Aji Saka pergi ke Makkah dan memperoleh ilmu dari Nabi Muhammad. Yang lebih mengagetkan lagi, orang Tengger, yang konon menganut agama Hindu Jawa, juga pernah mengakui demikian. Menurut legenda Tengger ini, Aji Saka pada awalnya memperoleh ilmu dari Antaboga, sang raja naga. Setelah dikembalikan ke rumah kakeknya, Kiai Kures (Quraisy), sang kakek melihat cucunya luar biasa cakap. "Tetapi ada satu yang lebih cakap dari ia," ujar Antaboga, "namanya adalah Muhammad dan tempat tinggalnya Makkah. Kirimlah cucumu kepada beliau agar menambah ilmu." Aji dikirim ke Makkah, dan di sana berguru kepada Nabi Muhammad. Setelah selesai belajar, Muhammad memberikannya sebuah *kropak* (buku lontar) dan *pangot* (pisau untuk menulis atas lontar), dan mengirimnya kembali ke Timur.[6] Legenda ini, pada hemat saya, menunjukkan sikap apologetis orang Tengger dan abangan terhadap kalangan santri. *Kropak* dan *pangot* merupakan simbol sastra dan budaya Jawa yang non-Islam (atau non-santri), sedangkan Aji Saka dikenal sebagai pencipta aksara Jawa, kalender Jawa, (tahun Saka) dan undang-undang Jawa. Seolah-olah mereka ingin mengatakan "kami sudah mempunyai ilmu dari Nabi Muhammad, jauh sebelum kalian, kaum

santri, mulai naik haji. Islam yang sebenarnya adalah budaya Jawa kami!" Yang menarik di sini, mereka juga mengakui Makkah, dan bukan salah satu tempat di Jawa atau India sebagai pusat kosmis terpenting.

Seperti diketahui, di berbagai daerah di Indonesia ada tempat yang oleh masyarakat sekitarnya dianggap setaraf dengan Makkah sebagai pusat kosmis. Pada awal abad ini, di daerah Kuningan terdapat kepercayaan bahwa tiga kali naik Gunung Ciremai sama pahalanya dengan naik haji. Di Madura, masih ada orang yang percaya bahwa bagi yang tidak mampu naik haji, ziarah ke Batu Ampar akan mendatangkan pahala yang sama. Dan di Sulawesi Selatan terkenal aliran yang menganggap bahwa naik gunung Bawa Karaeng pada hari Idul Adha sama dengan ibadah naik haji ke Makkah. Tetapi tidak ada satu pun di antara tempat-tempat ini yang dianggap lebih hebat daripada Makkah; semua dibandingkan dengan Makkah, yang keunggulannya secara implisit diakui.

Haji sebagai Ibadah dan sebagai Pencarian Ilmu

Selain untuk mencari legitimasi (*'ngèlmu'* atau ilmu), orang Indonesia sejak dulu, tentu saja naik haji juga karena syariat mewajibkannya bagi yang mampu. Penyair sufi yang kontroversial, Hamzah Fansuri, dalam salah satu syairnya sudah bicara tentang haji sebagai rukun kelima. Hamzah sendiri telah naik haji, dan dengan menunaikan kewajiban ini ia berharap 'menemukan Tuhan'. Tetapi untuk mencapai tujuan itu ternyata perjalanan lahir ke Makkah tidak cukup:

Sidang 'asyiq mencari Lawan
ke Bait Al-Qudus pergi berjalan
kerjanya da'im membuangkan kawan
itulah sedia anak bangsawan

Ialah sampai terlalu 'asyiq
da'im ia minum pada cawan Khaliq
mabuk dan gila ke Hadrat Raziq
itulah thalib da'wanya shadiq

Minuman itu terlalu masak habis
dapat diminum pada fardh yang khamis
jika hendak kau minum sekalian habis
wujud wahmi jangan kau labis

…….
…….

Hamzah Fansuri di dalam Makkah
mencari Tuhan di Bait Al-Ka'bah
di Barus ke Qudus terlalu payah
akhirnya dapat di dalam rumah [7]

Syair ini mengingatkan kita kepada cerita sufi dalam karya Al-'Attar. *Mantiq Al-Thair* ('Musyawarah Burung'). Tiga puluh burung berangkat mencari dewa burung mitologis yang namanya Simurgh. Pencarian ini membawa mereka melalui seluruh dunia tanpa berhasil, sehingga mereka menyadari bahwa Simurgh sebetulnya tidak lain dari mereka sendiri: *si murgh* berarti 'tiga puluh burung'. Demikian juga rombongan *'asyi*' ('pecinta') dalam syair Hamzah mencari lawannya, yaitu Tuhan, melalui perjalanan ke kota-kota suci Makkah dan Qudus (Yerusalem). Hamzah, yang lahir di Barus dan rupanya telah naik haji dan berziarah sampai ke Qudus, mengklaim akhirnya menemukan Tuhan di dalam dirinya.

Pengalaman ruhani ini, yaitu suatu penghayatan mendalam paham *wahdat al-wujud*, untuk pertama kali diperolehnya ketika ia bermukim di ibukota Muangthai zaman itu, seperti diuraikannya dalam syair yang lain (*Hamzah nin asalnya Fansuri/mendapat wujud di tanah Syahr Nawi*). Syahr Nawi (nama Persia untuk kota Ayuthia) pada masa itu merupakan pusat perdagangan internasional yang penting, tempat tinggal banyak orang Islam, terutama yang berasal dari Iran dan India. Namun bagi orang Indonesia generasi berikutnya, tempat 'mencari Tuhan', yaitu memperdalam ilmu-ilmu Islam, baik fiqih maupun tasawuf, metafisika dan 'ilmu gaib!', tetap adalah Makkah dan Madinah. Walaupun Islam di lndonesia pada abad ke-17 diwarnai oleh

pengaruh India, pengaruh itu dating tidak langsung dari India tetapi melalui dua kota suci itu. Tokoh-tokoh yang menyebarkan paham *wahdat al-wujud* dan tarekat-tarekat di Indonesia pada abad ke-17 telah mempelajarinya di Tanah Suci.

Kita hanya mengetahui beberapa nama saja dari semua orang Indonesia yang telah naik haji dan mencari ilmu di Tanah Suci. Syaikh Yusuf Makassar berangkat ke tanah Arab pada tahun 1644 dan baru kembali ke Indonesia sekitar tahun 1670. Ia belajar kepada banyak ulama besar, terutama ulama tasawuf, dan memperoleh *ijazah* untuk mengajar berbagai tarekat. Yang dicari Yusuf bukan kesaktian saja. Di bawah bimbingan Syaikh Ibrahim Al-Kurani di Madinah ia antara lain mempelajari filsafat, kalam dan tasawuf yang sangat sulit seperti *Al-Durrah Al-Fakhirah* karangan 'Abd Al-Rahman Jami.[8] Setelah Yusuf pulang ke Indonesia, ia bukan hanya menyebarkan tarekat Khalwatiyah saja tetapi punya peranan politik yang cukup penting sebagai penasihat Sultan Ageng Tirtayasa di Banten. Ketika Kompeni Belanda campur tangan dalam urusan intern Banten dan membantu putra Sultan Ageng, Sultan Haji, untuk menyingkirkan ayahnya, Yusuf membawa penganutnya ke gunung dan memimpin gerilya melawan Belanda sampai akhirnya—setelah hampir dua tahun—ia ditangkap dan dibuang ke Seylon (Sri Lanka).

Ulama lain yang juga lama menetap dan memperdalam ilmu-ilmu agama di Makkah dan Madinah adalah 'Abd Al-Ra'uf Singkel, yang kemudian mencapai kedudukan tinggi di Aceh. 'Abd Al-Ra'uf dikenal sebagai pembawa tarekat Syattariyah ke Indonesia dan sebagai penerjemah dan penyunting *Tafsir Jalalain* dalam bahasa Melayu. Gurunya yang paling penting di Madinah tidak lain dari Ibrahim Al-Kurani tadi. Pada masanya Ibrahim adalah ulama yang paling besar di Madinah, dan murid-muridnya datang dari seluruh dunia Islam. Melalui muridnya ia mempengaruhi gerakan reformis abad ke-18 di berbagai negara. Baik Muhammad bin 'Abd Al-Wahhab di tanah Arab maupun Syah Waliyullah di India dan reforrnis Muslim Cina Ma Mingxin telah belajar kepada murid-murid Ibrahim Al-Kurani.[9] Selain Yusuf dan 'Abd Al-Ra'uf barangkali masih ada banyak orang Indonesia lainnya yang telah belajar kepada ulama besar ini. Salah satu karya Ibrahim

ditulisnya khusus untuk murid-muridnya dari Indonesia, mungkin atas permintaan 'Abd Al-Ra'uf. Tulisan ini merupakan komentar terhadap suatu teks *wahdat al-wujud* yang sangat populer di Indonesia, *Tuhfah Al-Mursalah*. Karena kitab ini di Indonesia telah menimbulkan penyimpangan ke arah panteisme, Ibrahim menulis koreksi dan memberikan penjelasan lebih ortodoks tentang paham *wahdat al-wujud*.[10]

Dari contoh di atas kita melihat beberapa fungsi sosiologis haji. Orang Indonesia mencari ilmu di Makkah dan Madinah dan setelah pulang ke tanah air mereka mengajar kepada masyarakat sekitarnya ilmu-ilmu yang telah mereka pelajari di tanah suci. Praktik-praktik keagamaan di Indonesia senantiasa mendapat koreksi dari sana juga. Islamisasi di Indonesia, pada hemat saya, perlu dilihat sebagai suatu proses yang sudah berlangsung sejak abad ke-13 dan yang masih terus berlanjut sampai sekarang. Entah siapa yang pertama-tama membawa Islam ke Indonesia—apakah orang India, Arab atau Cina—yang jelas bahwa sejak abad ke-17 peranan utama dimainkan oleh orang Nusantara sendiri yang telah belajar di tanah suci. Semua gerakan pemurnian dan pembaharuan di Nusantara, sampai awal abad ke-20, bersumber dari Makkah dan Madinah.

Di tanah Arab, para haji Indonesia juga bertemu dengan saudara seiman dari seluruh dunia Islam, yang belajar kepada guru-guru yang sama, dan dengan demikian mereka mengetahui perkembangan dan gerakan di negara-negara Muslim lainnya. Akhirnya, perkembangan-perkembangan di pelosok dunia Islam lainnya juga mempunyai dampak di Indonesia. Setelah penjajahan Belanda sudah mantap di pulau Jawa dan beberapa daerah lainnya, haji masih mendapat fungsi yang baru. Di Makkah, para haji berada di bawah suatu pemerintahan Islam, bebas dari campur tangan penjajahan. Situasi ini tidak mungkin tidak membuat mereka lebih sadar terhadap kolonialisme. Pada tahun l772, seorang ulama kelahiran Palembang yang menetap di Makkah (kemungkinan besar 'Abd Al-Samad Al-Falimbani pengarang *Sair Al-Salikin*) menulis surat kepada Sultan Hamengkubuwono I dan kepada Susuhunan Prabu Jaka. Isinya, rekomendasi bagi dua orang haji yang baru pulang dan mencari kedudukan, tetapi

dalam pendahuluan surat ada pujian terhadap raja-raja Mataram terdahulu yang telah berjihad melawan Kompeni. Surat-surat ini dapat dibaca sebagai anjuran untuk meneruskan jihad melawan penjajah.[11]

Perjalanan Panjang dan Berbahaya

Sebelum ada kapal api, perjalanan haji tentu saja harus dilakukan dengan perahu layar, yang sangat tergantung kepada musim. Dan biasanya para haji menumpang pada kapal dagang, dan ini berarti mereka terpaksa sering pindah kapal. Perjalanan membawa mereka melalui berbagai pelabuhan di Nusantara ke Aceh, pelabuhan terakhir di Indonesia (oleh karena itu dijuluki 'serambi Makkah'), di mana mereka menunggu kapal ke India. Di India mereka kemudian mencari kapal yang bisa membawa mereka ke Hadramaut, Yaman atau langsung ke Jiddah. Perjalanan ini bisa makan waktu setengah tahun sekali jalan, bahkan lebih. (Perjalanan Sultan Haji dari Banten, yang sudah pulang satu setengah tahun setelah berangkat, terhitung cepat). Dan para haji berhadapan dengan bermacam-macam bahaya. Tidak jarang perahu yang mereka tumpangi karam dan penumpangnya tenggelam atau terdampar di pantai tak dikenal. Ada haji yang semua harta bendanya dirampok bajak laut atau, malah, awak perahu sendiri. Musafir yang sudah sampai ke tanah Arab pun belum aman juga, karena di sana suku-suku Badui sering merampok rombongan yang menuju Makkah. Tidak jarang juga wabah penyakit melanda jamaah haji, di perjalanan maupun di tanah Arab. Naik haji, pada zaman itu, memang bukan pekerjaan ringan. Tidak banyak orang Nusantara yang pernah menulis catatan perjalanannya, namun dalam cerita legendaris mengenai ulama-ulama besar petualangan mereka dalam perjalanan ke Makkah sering diberikan tempat menonjol.[12]

Penuturan yang sangat jelas mengenai kesulitan dan bahaya perjalanan dengan kapal layar ke Makkah ditinggalkan oleh pelopor sastra Melayu modern, Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi. Abdullah naik haji pada tahun 1854, tidak lama sebelum kapal layar digantikan oleh kapal api. Mendekati Tanjung Gamri di

Seylon (Sri Lanka) kapalnya diserang angin kencang:

> Allah, Allah, Allah! Tiadalah dapat hendak dikhabarkan bagaimana kesusahannya dan bagaimana besar gelombang-nya, melainkan Allah yang amat mengetahuinya. Rasanya hendak masuk ke dalam perut ibu kembali; gelombang dari kiri lepas ke kanan dan yang dari kanan lepas ke kiri. Maka segala barang-barang dan peti-peti dan tikar bantal berpelantingan. Maka sampailah ke dalam kurung air bersemburan, habislah basah kuyup. Maka masing-masing dengan halnya, tiadalah lain lagi dalam fikiran melainkan mati. Maka hilang-hilanglah kapal sebesar itu dihempaskan gelombang. Maka rasanya gelombang air terlebih tinggi daripada pucuk tiang kapal. Maka sembahyang sampai duduk berpegang. Maka jikalau dalam kurung itu tiadalah boleh dikhabarkan bunyi muntah dan kencing, melainkan segala kelasi selalu memegang bomba. Maka air pun selalu masuk juga ke dalam kapal. (...) Maka pada ketika itu hendak menangis pun tiadalah berair mata, melainkan masing-masing keringlah bibir. Maka berbagailah berteriak akan nama Allah dan rasul kerana Kep Gamri itu, kata mualimnya, sudah termasyhur ditakuti orang: 'Kamu sekalian pintalah doa kepada Allah, kerana tiap-tiap tahun di sinilah beberapa kapal yang hilang, tiadalah mendapat namanya lagi, tiada hidup bagi seorang, ah, ah, ah!'[13]

Pada masa itu, Belanda juga mencatat bahwa banyak orang yang telah berangkat ke Makkah tidak kembali lagi. Antara tahun 1853 dan 1858, jamaah haji yang pulang dari Makkah ke Hindia Belanda tidak sampai separuh dari jumlah orang yang telah berangkat naik haji.[14]

TABEL ORANG YANG BERANGKAT DAN PULANG NAIK HAJI

tahun	1853	1854	1855	1856	1857	1858
berangkat ke Makkah	1129	1448	1668	2641	2381	3718
pulang dari Makkah	405	527	808	713	1431	1710

Kesan sementara pejabat pemerinah, bahwa selisihnya meninggal di perjalanan atau dijual sebagai budak, sangat berlebihan, tetapi perjalanan memang makan banyak korban. Abdullah sendiri meninggal dunia beberapa hari setelah mencapai Makkah, sehingga tak dapat menyelesaikan bukunya yang terakhir ini. Sekitar tahun l930-an, ketika keadaan kesehatan sudah lebih baik daripada abad sebelumnya, setiap tahun sekitar 10% dari jamaah haji Indonesia meninggal dunia selama mereka di Tanah Suci.[15] Namun perbedaan antara jumlah orang yang berangkat dan yang pulang terutama disebabkan oleh banyaknya orang yang tinggal di Tanah Suci selama beberapa tahun. Jumlah orang Nusantara yang mukim (menetap) di Makkah terus meningkat sejak pertengahan abad ke-19. Snouck Hurgronje, yang banyak rnenulis mengenai 'Jawah mukim' itu, tidak memberi perkiraan tentang jumlah mereka, tetapi pada tahun 1931 van der Plas (yang pernah menjabat konsul Belanda di Jiddah) menulis bahwa mereka sekurang-kurangnya 10.000 jiwa (bandingkan dengan jumlah jamaah haji, yang waktu itu berkisar sekitar 30.000).[16]

Pada tahun 1869 terusan Suez dibuka dan jumlah kapal api yang lerlayar dari Jawa atau Singapura lewat terusan ini, dengan mendarat di Jiddah, naik cepat. Dengan demikian, perjalanan dari Nusantara ke Makkah sangat dipermudah dan dipercepat. Tiga maskapai perkapalan Belanda (disebut 'kongsi tiga') bersaing dengan maskapai Inggris (dan Arab Singapura) untuk mengangkut jumlah haji yang sebesar mungkin. Mereka membayar komisi kepada para syaikh haji di Arab dan kepada calo di Nusantara untuk setiap penumpang yang diantarkan. Pejabat Hindia Belanda yang ingin membatasi jamaah haji karena mereka takut pengaruh 'fanatisme' agama, mengalah terhadap kepentingan ekonomi maskapai perkapalan ini. Maskapai-maskapai itu, tentu saja, tidak mengutamakan kesejahteraan jamaah haji; kapal diisi terlalu penuh dan kondisi makanan dan kesehatan kadang-kadang payah sekali. Snouck Hurgronje berulang kali mengeluh kepada pemerintah mengenai situasi ini. Salah satu kasus yang disebutnya adalah kapal 'Gelderland', yang pada tahun 1890 (ketika wabah kolera melanda Makkah) membawa tidak kurang dari 700 orang dari Jiddah ke Batavia tanpa akomodasi memadai. Dari mereka,

32 orang meninggal dunia di perjalanan; jumlah mereka pasti akan lebih banyak kalau konsul Belanda di Jiddah tidak memaksa kapten kapal agar membawa seorang dokter.[17]

Kenaikan jumlah haji terlihat dalam tabel berikut. Dari catatan konsul asing di Jiddah kita juga tahu perkiraan jumlah haji yang datang lewat laut dari negara lain (India, Mesir, Turki, dan sebagainya). Ternyata jumlah orang Indonesia merupakan persentase yang cukup tinggi.[18]

Naik Haji pada Masa Kapal Api

Setiap tahun, rombongan haji dari Nusantara sudah mulai datang ke Makkah beberapa waktu sebelum Ramadhan, karena mereka ingin melakukan ibadah puasa di kota suci itu dan sembahyang taraweh di Masjidil Haram atau di *zawiyah* seorang syaikh tarekat yang termasyhur. Rata-rata mereka tinggal empat sampai lima bulan di Hijaz sebelum pulang. Hampir semuanya juga mengunjungi kota Madinah setelah melaksanakan ibadah haji; ziarah ke makam Nabi di sana sudah lazim bagi jamaah haji Nusantara. Selain itu, mereka mengikuti pengajian-pengajian yang diberikan di mana saja di kota Makkah dan Madinah. Di antara jamaah haji ini tidak banyak yang bisa berbahasa Arab, tetapi itu tidak menjadi masalah. Di mana-mana ada ulama berasal dari Nusantara, yang member pengajian dalam bahasa Melayu. Para syaikh tarekat pun mempunyai wakil-wakil 'Jawah' khusus untuk melayani jamaah haji Nusantara yang ingin memperdalam penghayatan tarekat. Di Maklah, jauh sebelum Sumpah Pemuda, bahasa Melayu sudah berfungsi sebagai ikatan pemersatu orang Nusantara. Bayangkan, di Makkah orang dari Jawa, Nusa Tenggara, Maluku, Sulawesi Selatan, Kalimantan, Semenanjung Malaya, Minangkabau dan Aceh selama lima bulan bebas bergaul, tukar pengalaman dan pikiran. Snouck Hurgronje mencatat bagaimana orang dari seluruh Nusantara ikut membicarakan perlawanan Aceh terhadap Belanda, dan bagaimana mata mereka dibuka mengenai penjajahan Belanda maupun Inggris dan Prancis atas bangsa-bangsa Islam.[19] Para haji hidup beberapa bulan dalam suasana antikolonial, yang sangat berbekas. Pemberontakan

petani Banten 1888 dan pemberontakan Sasak 1892 melawan Bali (yang menduduki Lombok pada zaman itu) jelas diilhami oleh pengalaman tokoh-tokohnya ketika mereka berada di Makkah.

TABEL JUMLAH HAJI DARI INDONESIA

Tahun	Jumlah haji dari Indonesia	Jumlah haji yang mendarat di Jidah	Persen
1853	1.100		
1858	3.700		
1873	3.900	30.000	13%
1878	4.600	30.000	15%
1882-3	5.300	27.000	19%
1887-8	4.300	50.000	9%
1892-3	8.100	90.000	9%
1897-8	7.900	38.000	20%
1902-3	5.700	34.000	17%
1907-8	9.300	91.000	10%
1911-2	18.400	83.000	22%
1916-7	70	8.600	1%
1920-1	28.800	61.000	47%
1925-6	3.500	58.000	6%
1930-1	17.000	40.000	42%
1935-6	4.000	34.000	12%

Dengan demikian, perjalanan haji mulai berfungsi sebagai pemersatu Nusantara dan perangsang antikolonialisme. Dan masyarakat 'Jawah mukim' punya peranan penting sebagai perantara antara orang Nusantara dan gerakan agama maupun politik di bagian dunia Islam lainnya. Ulama seperti Nawawi Banten, Mahfudz Termas dan Ahmad Khatib Minangkabau, yang mengajar di Makkah pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, mengilhami gerakan agama di Indonesia dan mendidik banyak ulama yang kemudian berperan penting di tanah air. Banyak 'Jawah mukim' yang juga pernah belajar di madrasah modern Shaulatiyah, yang didirikan di Makkah pada tahun l874 oleh orang India.[20] Melalui madrasah ini, mereka juga tahu dari lebih dekat tentang perjuangan orang India melawan penjajahan Inggris. Keilmuan

agama dan kesadaran nasional berkembang dalam hubungan erat satu dengan yang lain. Pada tahun 1934, karena suatu konflik yang menyangkut kebanggaan nasional orang Indonesia, guru dan murid 'Jawah' telah keluar dari Shaulatiyah dan mendirikan madrasah Darul Ulum di Makkah. Selama dasawarsa terakhir masa kolonial, madrasah ini merupakan pusat intelektual bagi orang Indonesia dari kalangan pesantren di Makkah. Bagi kaum modernis, pada masa itu, Mesir telah menjadi pusat pergerakan; tetapi untuk ke Mesir pun, Makkah tetap menjadi batu loncat.

Naik Haji pada Masa Komunikasi dan Informasi

Dari hal-hal yang disebut di atas, barangkali sudah jelas bahwa haji, selain merupakan ibadah dalam arti sempit, telah mempunyai beberapa fungsi penting lainnya bagi umat Islam Indonesia. Hajilah yang mempersatukan umat Islam Indonesia dengan seluruh umat Islam, hajilah yang merupakan saluran komunikasi dan informasi yang terpenting. Makkah, selain kiblat, juga merupakan jendela untuk melihat dunia luar dan sumber pemurnian dan pembaharuan agama. Bagaimana situasi sekarang ini? Apakah haji masih mempunyai fungsi yang begitu esensial bagi umat Islam Indonesia? Yang jelas, dengan teknologi transportasi modern dan persediaan sarana perhotelan dan kesehatan yang ada, menunaikan rukun Islam kelima telah menjadi sangat mudah bagi setiap orang yang mampu membayar ONH. Pengalaman ruhani di 'Arafah atau dalam thawaf di seputar Ka'bah tetap sesuatu yang penting dalam kehidupan pribadi seorang mukmin. Tetapi bagaimana dengan fungsi-fungsi haji lainnya, yang bersifat sosial dan politik? Apakah haji masih berfungsi sebagai penggerak pembaharuan atau pemurnian agama? Apakah haji masih merupakan saluran komunikasi dengan sesama Muslim dari India, Pakistan, Afghanistan, Iran, Turki, Uni Soviet, negara- negara Arab?

Kesan saya, justru karena kecanggihan teknologi modern itu, dan karena pengelolaan sentral melalui pemerintah, haji telah kehilangan fungsi sosialnya. Jamaah haji Indonesia diangkut secara massal dengan pesawat udara, dan hanya berada beberapa minggu saja di Tanah Suci. Tempat tinggal untuk mereka—bersama dengan

orang Indonesia lainnya—sudah disiapkan sebelumnya, sehingga kontak dan komunikasi mereka dengan umat Islam lainnya minim sekali. Dalam waktu singkat itu, kesempatan untuk belajar di Makkah juga hampir-hampir tidak ada lagi. Kalau orang Indonesia sekarang tahu tentang kejadian di Pakistan, Iran, Libya, Mesir atau Uni Soviet, itu bukan lagi karena mereka telah naik haji, tapi karena sekarang ada saluran informasi yang lebih efektif. Ambil saja sebagai contoh peristiwa berdarah di Makkah tahun 1988. Berapa orangkah jamaah haji Indonesia yang sempat memahami apa yang sebetulnya terjadi dan apa latar belakangnya? Memang, ada yang telah melihat huru-hara, walaupun hanya melalui jendela hotel, tetapi mereka relatif sedikit; kalau ada yang sempat berbicara dengan orang yang terlibat mereka pasti sedikit sekali. Inilah suatu peristiwa yang terjadi di Makkah sendiri ketika jamaah Indonesia berada di sana. Dapat dibayangkan bagaimana kesempatan untuk memperoleh informasi mengenai perkembengan intelektual atau politik yang terjadi di dunia Islam lainnya.

Pemikiran Islam baru yang masuk Indonesia beberapa dasawarsa terakhir ini (katakanlah, pemikiran orang seperti Hasan Al-Banna, Abul A'la Maududi, Ali Syari'ati, Murtadha Muthahhari, Yusuf Qardhawi, Seyyed Hossein Nasr, Fazlur Rahman) tidak masuk lagi melalui jalur Makkah. Perkembangan teknologi percetakan dan media komunikasi lainnya mengakibatkan terjadinya desentralisasi kehidupan intelektual. Bukan lagi Makkah yang merupakan pusat intelektual Islam yang terpenting. Pemikiran Islam sekarang berkembang di banyak tempat (termasuk Amerika dan Eropa!), yang saling berhubungan melalui media komunikasi modern. Di Makkah, memang, masih ada madrasah Darul Ulum, dan masih terdapat guru yang sangat dihormati oleh kalangan pesantren, seperti Muhammad bin Alwi Al-Maliki. Dan ada juga perguruan agama negeri yang menerima siswa dari Indonesia. Tetapi peranannya sangat minim dibandingkan dengan peranan ulama besar Makkah setengah abad yang lalu. Naik haji sekarang telah dipersempit menjadi ibadah belaka—dan, tentu saja, simbol status sosial. Artinya bagi setiap pribadi tetap penting, tetapi tidak lagi sebagai motor penggerak proses Islamisasi Indonesia. [ ]

Catatan akhir:

1. Lihat statistik dalam artikel Jacob Vredenbregt, "The Haddj: Some of its features and functions in Indonesia", Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde 118, 1962, hlm. 148-9. Pada masa itu jumlah haji dari Indonesia memang sangat besar karena beberapa tahun sebelumnya orang Indonesia tidak bisa naik haji sama sekali. Setelah Sultan Turki memproklamasikan jihad pada tahun 1915, pemerintah Hindia Belanda melarang orang naik haji sampai perang berakhir (1918). Oleh karena itu banyak orang yang terpaksa menunda beberapa tahun perjalanan haji mereka secara massal berangkat ketika haji diizinkan lagi.
2. Gambaran paling lengkap mengenai 'Jawah mukim' dan jamaah haji 'Jawah' ini, dan mengenai kehidupan di Makkah pada akhir abad ke-19 pada umumnya terdapat dalam jilid II buku Snouck Hurgronje mengenai Makkah. Seperti diketahui, Snouck Hurgronje pernah tinggal sekitar lima bulan di Makkah pada tahun 1885, setelah ia secara formal masuk Islam. Uraian kritis mengenai Snouck Hurgronje dan 'masuk Islam'-nya terdapat dalam: Ph.S. van Koningsveld, Snouck Hurgronje dan Islam, Jakarta: Girimukti Pasaka, 1989.
3. Hoesein Djajadiningrat, Critische Beschouwing van de Sadjarah Banten. Haarlem, 1913, hlm. 49-52, 174-8. Raja banten mendapatkan gelar Sultan Abu'l-Mafakhir Mahmud Abdul Qadir dan Susuhunan Mataram Sultan Abdul Muhammad Maulana Matarani. Menurut sumber yang sama, raja Makasar juga meminta gelar Sultan di Makkah.
4. Djajadiningrat, *op. cit*., hlm. 32.
5. J. Edel (ed). *Hikayat Hasanoeddin*, Leiden, disertasi, 1938, hlm. 36 (ejaan yang disesuaikan).
6. Legenda Tengger diceritakan kembali dalam: J.E. Jasper, *Tengger en de Tenggereezen*, Weltevreden: G. Kolff & Zn, 1927, hlm. 41-43. Naskah Kediri disebut dalam C. Poensen, "Bijdragen tot de kennis van den godsdienstigen en zedelijken toestand der Javanen", *Medeelingen van wege het Nederlandsche Zendeling Genootschap* 13, 1869, hlm. 191.

7. G.W.J. Drewes & L.F. Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht: Foris, 1986, hlm. 8-9, 104-109.
8. Yusuf dua kali menyalin karya ini, serta berbagai syarahnya, dengan tangan sendiri. Naskah ini sekarang berada di sebuah perpustakaan di Amerika Serikat, lihat: Nicholas Heer, *The Precious Pearl: Al-Jami's Al-Durrah Al-Fakhirah Together With his Glosses and the Commentary of 'Abd al-Ghafur al-Lari*. Albany, NY: State University of New York Press, 1979, hlm. 13-15.
9. Tentang pengaruh Ibrahim terhadap gerakan reformis itu, lihat John Voll, "Muhammad Haya Al-Sindi and Muhammad ibn Al-Wahhab; An Analysis of an intellectual Group in Eighteenth-Century Madinah". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38, 1975, 32-39.
10. Kitab *Al-Tufah Al-Mursalah Ila Ruh Al-Nabi* dikarang (dalam bahasa Arab) oleh Muhammad bin Fadhl Allah Al-Burhanpuri (dari Burhanpur, Gujarat, India; wafat 1620). Ktab yang menguraikan metafisika martabat tujuh ini sudah dikutib oleh Syamsuddin Sumatrani (wafat 1630). Adaptasi *Tuhfah Al-Mursalah* dalam bahasa Jawa kemudian menjadi sangat populer di Jawa. Lihat A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: Australian National University, 1965. Komentar Ibrahim Al-Kurani berjudul *Ithaf Al-Zaki* dikarang sebelum tahun 1661.
11. M.C. Ricklefs, *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi, 1749-1792*. London: Oxford University Press, 1974, hlm. 134: M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syeikh 'Abdus Samad Al-Falimbani*. Jakarta: Bulan Bintang, 1985, hlm. 16-17.
12. Lihat misalnya cerita rakyat Sulawesi Selatan mengenai perjalanan naik haji Syaikh Yusuf dalam: Djirong Barsang, *Riwayat Syekh Yusuf dan Kisah I Makkutaknang dengan Mannuntungi*, Jakarta: Dep. P dan K, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1981, hlm. 120-151.
13. *Kisah pelayaran Abdullah: Ke Kelantan dan ke Judah*. Disusun oleh Kassim Ahmad. Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1981, hlm, 94.

14. Lihat tabel di atas. Angka-angka tersebut diambil dari: F.G.P. Jaquet, "Mutiny en Hadji-Ordonnantie: Ervaringen met 19c Eeuwse Bronnen", *Bidragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde,* 136, 1980, 283, 312 (lihat tabel pada hlm. 310-2).
15. Ch. O. van der Plas, "Les relations entre les Pays-Bas et le Hidjaz" ("Hubungan Belanda dengan Hijaz"), *Grotius, Annuaire pour l'Année 1931,* La Haye, 1931, hlm. 124.
16. Van der Plas, *op. cit.*, hlm. 128-9.
17. C. Snouck Hurgronje, *Ambtelijke Advieuen (Nasehat-nasehat dinas),* jilid II. 's Gravenhage: Nijhoff, 1959, hlm. 1335. Dalam kumpulan surat-surat resmi Snouck Hurgronje kepada pemerintah terdapat banyak sekali informasi menarik yang menyangkut haji (hlm. 1307-1465).
18. Lihat tabel di hlm. 51. Tabel ini berdasarkan tabel-tabel dalam: Vredenberg, *op. cit*, hlm. 91-15, dengan beberapa data dari Jaquet, op.cit., hlm. 310-312 dan Wiliam Ochsenwald, *Relegion, Society and the State in Arabia. The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908.* Columbus: Ohio State University Press, 1984, hlm. 61. Perlu dicatat bahwa selalu terdapat perbedaan yang cukup berarti dalam angka untuk tahun yang sama menurut sumber yang berbeda.
19. Lihat C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, jilid II, terutama hlm. 331-5.
20. Pendiri Shaulatiyah, Rahmatullah bin Khalil Kairanawi, sangat aktif dalam polemik dengan misionaris Kristen di India dan kemudian ikut serta dalam pemberontakan anti-Inggris tahun 1857 (yang dikenal sebagai 'the Mutiny'). Lihat: A.A. Powell, "Maulana Rahmat Allah Kairanawi and Muslim-Christian Controversy in India in the Mid-19th Century", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1976, 42-63. Mengenai Shaulatiyah, lihat Ochsenwald, *op.cit.*, hlm. 75, dan A.A. Dohaish & M.J. Young, "An unpublished educational document from the Hijaz (A.H. 1299)", *Annali dell'Istituso Orientali di Napoli* 35, 1975, 133-137.

ULAMA KURDI DAN MURID INDONESIA MEREKA

Jejak-jejak Pengaruh Kurdi di Indonesia

Indonesia[1] adalah sebuah wilayah dengan banyak pulau, yang sudah ribuan tahun dikunjungi oleh para pelaut dari berbagai belahan dunia, orang-orang Cina dari Utara, India dan Arab dari Barat dan beberapa bangsa yang kurang dikenal. Oleh karena itu, tidaklah mengejutkan bahwa di dalam kehidupan masyarakat muslim Indonesia kita menemukan jejak-jejak dari banyak budaya lain yang sudah mengalami Islamisasi: istilah-istilah yang diambil dari bahasa Persia, Sansekerta dan berbagai bahasa India lainnya di samping Arab, pengaruh orang Cina terhadap arsitektur masjid dan makam, gagasan-gagasan mistik yang sangat dipengaruhi alam pikiran India dan, selama beberapa abad terakhir, suatu pengaruh kuat dari orang-orang Hadhramaut yang banyak menetap di Nusantara.

Sedikit mengejutkan, saya menemukan bahwa di sana juga ada pengaruh *Kurdi* yang khas, terutama di kalangan kelompok-kelompok masyarakat yang sangat saleh. Sangat mengesankan, misalnya, bahwa di pulau yang paling luas, Jawa, nama Kurdi adalah nama yang populer—begitu populernya sehingga sedikit sekali orang luar yang menyadari bahwa nama itu bukanlah nama asli Jawa. Ia adalah nama yang tipikal di kalangan santri; sejumlah ulama bernama *Kurdi*. Sebaliknya saya tidak pernah menemukan seseorang yang bernama Turki, Parsi, atau Hindi—walaupun saya menemukan beberapa orang yang bernama Misri dan Malibari.

Saya akan kembali membicarakan arti penting nama-nama ini di halaman-halaman selanjutnya.

Tanda lain dari pengaruh Kurdi tersebut bahkan lebih mencolok, karena ia begitu dominan dalam kehidupan keagamaan orang banyak. Teks keagamaan yang paling populer di seluruh Nusantara, yang hanya kalah populer dengan Alquran, adalah karya yang dikenal sebagai *Barzanji*. Buku *Barzanji*, sebuah buku maulid, dibaca tidak hanya di sekitar tanggal 12 Rabi' al-Awwal, hari kelahiran Nabi Saw., tetapi juga pada banyak upacara yang lain: pada berbagai upacara yang mengikuti daur kehidupan manusia seperti pemotongan rambut seorang bayi untuk pertama kalinya (*'aqiqah*), dalam situasi krisis, sebagai bagian dari ritual untuk mengusir setan, atau secara rutin dijadikan sebagai bagian dari wiridan berjamaah yang dilakukan secara rutin. Barangkali, tidak ada orang Islam Indonesia yang tidak pernah menghadiri pembacaan *Barzanji* paling tidak beberapa kali selama hidupnya. Mengejutkan, tidak pernah diperhatikan sebelumnya bahwa *Barzanji* (lebih tepatnya: Barzinji) adalah nama dari keluarga ulama dan syekh-syekh tarekat yang paling berpengaruh di daerah Kurdistan bagian Selatan.

Di beberapa wilayah yang dikenal dengan penduduknya yang memeluk agama Islam secara teguh—Aceh, Sumatra Barat dan Banten—orang menemukan sisa-sisa dari sebuah kultus yang dilakukan untuk memperoleh kekebalan tubuh yang dikenal dengan *debus*: para pengamalnya menikam diri mereka sendiri dengan senjata tajam, pedang dan seterusnya tanpa menimbulkan luka-luka. Sekarang kultus ini mengalami penurunan nilai menjadi sebuah pertunjukan populer, ia berasal dari praktik-praktik yang sangat dikenal yang biasanya dihubungkan dengan tarekat Rifa'iyah. Namun orang Banten juga menghubungkan *debus* dengan tarekat Qadiriyah (Vredenbregt 1975). Saya mengetahui satu tempat saja di mana tarekat Qadiriyah juga menjalankan praktik-praktik tersebut dan tempat tersebut adalah Kurdistan. [2] Para syekh tarekat Qadiriyah asal Kurdi yang terpenting, ternyata adalah anggota keluarga *Barzinji* yang tadi kita sebut! Paling tidak, seorang pengamat mencatat bahwa Barzinji dibaca selama pertunjukan *debus* (Monteil 1970: 121).

Satu pengamatan akhir: ketika saya melakukan survei terhadap buku-buku agama yang dijual di Bandung, saya menemukan bahwa teks-teks Arab yang paling banyak tersedia adalah buku *Tanwir al-Qulub* yang ditulis oleh Muhammad Amin al-Kurdi!

Dengan demikian, pengaruh yang telah diberikan orang-orang Kurdi terhadap masyarakat muslim di Indonesia paling tidak dapat dibandingkan dengan pengaruh bangsa lainnya yang dianggap sebagai penyebar Islam di Indonesia. Meskipun, tidak dapat dipercaya bahwa orang-orang Kurdi sudah pernah mengunjungi Nusantara sampai waktu-waktu belum lama ini. Namun dapat ditunjukkan bahwa paling tidak sejak pertengahan abad ke-l7, ulama Kurdi telah memainkan peranan yang berarti dalam proses Islamisasi Indonesia.

Kebanyakan perdebatan tentang asal-usul Islam di Indonesia tampaknya beranjak dari asumsi bahwa Islamisasi pertama tersebut pastilah terjadi pada satu peristiwa tertentu dengan seorang pelaku yang dapat diidentifikasi. Asumsi ini bertentangan dengan seluruh bukti yang ada: Islamisasi dapat dimengerti secara lebih baik sebagai proses yang terus-menerus berlangsung, berawal dari waktu-waktu yang berbeda di berbagai belahan Nusantara, dan di bawah sejumlah besar pengaruh yang berbeda-beda pula.[3] Berbagai bangsa muslim yang berdagang di Indonesia—termasuk orang-orang Arab, Persia, India dari semua pesisir pantai, dan juga orang Campa dan Cina—semuanya memberikan pengaruhnya masing-masing, dan dalam beberapa hal pengaruh tertentu lebih bertahan lama daripada yang lain. Tetapi bukan hanya pengunjung asing ini saja yang memberikan sumbangan bagi proses Islamisasi Indonesia.

Segera setelah langkah pertama menuju Islam diambil, sebuah peranan penting dalam proses Islamisasi yang berlangsung terus menerus dimainkan oleh orang-orang Indonesia sendiri, yang mengadakan perjalanan ke Makkah dan kota-kota suci lainnya untuk mencari kemampuan supernatural dan pemahaman yang lebih mendalam mengenai Islam. Walaupun jarak sangat jauh dan perjalanannya sulit, banyak orang Indonesia yang menunaikan ibadah haji, sering menetap beberapa tahun di Tanah Arab untuk belajar. (Mengunjungi tempat-tempat yang memiliki

daya supernatural untuk mencari kekuatan spiritual, *kasektèn*, merupakan satu aspek penting kehidupan keagamaan sebelum munculnya Islam; kota Makkah segera menjadi pusat yang paling potensial dari semua pusat kosmis).

Pada abad ke-17, periode pertama yang tentangnya kita memiliki informasi yang lebih substansial, terdapat corak India yang sangat kentara dalam Islam di Indonesia. Tarekat sufi paling populer adalah tarekat khas India, *Syattariyah*; teks tasawuf yang paling banyak dikenal di sini adalah teks yang ditulis oleh pengarang India, Burhanpuri, dan teks-teks keagamaan lain yang dipelajari di Indonesia adalah teks-teks yang juga populer di India (van Bruinessen, 1992c). Namun pengaruh India ini tidak mencapai Nusantara secara langsung dari anak benua tersebut, tetapi datang melalui Makkah dan Madinah. Guru-guru di Madinahlah yang membaiat orang-orang Indonesia pertama menjadi pengikut tarekat Syattariyah. Dan yang paling berpengaruh di antara guru-guru ini adalah seorang guru yang berasal dari Kurdi, Ibrahim al-Kurani.

Dan di samping Ibrahim, orang-orang Indonesia yang belajar di tanah Arab sering kali mencari ulama Kurdi sebagai guru-guru mereka. Seolah-olah ada *seelenverwanschaft* (persaudaraan/ kekerabatan jiwa) antara orang Indonesia dan orang Kurdi. Sebagian, hal ini mungkin disebabkan oleh karena orang Indonesia, paling tidak menjelang abad ke-17, adalah penganut mazhab fikih Syafiiyyah sebagaimana juga orang-orang Kurdi. Tetapi ini hampir tidak dapat dijadikan alasan tunggal, karena fikih bukanlah mata pelajaran utama yang mereka pelajari dari para guru Kurdi tersebut. Di bidang tasawuf dan ibadahlah terletak tali persaudaraan yang dekat antara orang Islam Indonesia dan Kurdi.

Orang Kurdi sebagai Perantara Budaya

Posisi geopolitik telah menjadikan orang-orang Kurdi sebagai perantara (mediator) di antara tiga tradisi kebudayaan besar. Kurdistan terletak di antara, namun sebagian terpisah dari, pusat-pusat kebudayaan Persia, Arab dan Turki Utsmani. Selama berabad-abad, para sastrawan Kurdi menguasai ketiga bahasa

tersebut, di samping bahasa Kurdi sendiri (atau Gurani atau Zaza). Karena penguasaan bahasa tersebut, mereka sering bertindak sebagai perantara di antara tiga kebudayaan yang berbeda ini. Banyak di antara mereka yang belajar di satu bagian dunia Islam dan mengajarkannya di bagian dunia yang lain.

Sampai abad ke-19, bahasa utama masyarakat Islam India adalah bahasa Persia. Karena itu tidaklah sangat mengejutkan menemukan bahwa ulama-ulama Kurdi di berbagai kota suci yang mengajarkan—mungkin dalam bahasa Arab—versi Islam yang agak bercirikan India. Mereka memiliki peluang untuk dengan mudah masuk ke dalam tradisi sastra India berbahasa Persia, dan beberapa ulama Kurdi ternyata menjalin hubungan yang lebih langsung dengan anak benua tersebut. Barangkali, kasus yang paling mencolok adalah Maulana Khalid, yang tentangnya juga akan kita bicarakan nanti.

Satu wilayah Kurdistan selatan layak disebut secara khusus dalam kaitan ini, karena ia melahirkan banyak ulama yang memberikan pengaruh terhadap Indonesia. Syahrazur adalah wilayah yang mencakup Kirkuk dan Sulaimaniyyah di Irak sekarang; kebanyakan dari ulama ini termasuk golongan subkelompok etnis Guran.[4] Orang Guran berbicara dalam suatu bahasa Iran yang berbeda dari bahasa Kurdi dan asal-usul etnis mereka berbeda dengan orang Kurdi lainnya tetapi meskipun demikian mereka sudah lama dianggap (atau menganggap diri mereka sendiri) sebagai orang Kurdi. Kebudayaan Gurani diliputi oleh mistisisme dan spekulasi metafisik. Sekte *Ahl al-Haqq* yang heterodoks muncul pertama kali di kalangan orang-orang Gurani dan beberapa gerakan millenarian dan sekte-sekte tasawuf aneh menemukan dukungan kuat di kalangan mereka. Suasana secara umum di dalam masyarakat ini agaknya mengingatkan orang pada sinkretisme India dan Indonesia. Tetapi di samping itu, terdapat juga tradisi pendidikan ortodoks yang kuat di kalangan masyarakat Guran. Beberapa ulama Guran menjadi pengarang karya-karya penting berbahasa Arab yang dikenal secara internasional; kita menemukan karya-karya mereka di dalam *Geschichte*-nya Brockelmann. Mereka bahkan juga memiliki pengaruh yang lebih besar sebagai guru-guru, yang paling terkemuka di antara mereka

(Ibrahim al-Kurani dan Maulana Khalid), yang secara mendalam memengaruhi beberapa generasi ulama.

Salah satu ulama Guran yang paling awal dengan karier bertaraf internasional adalah Molla Gurani, yang pada delapan tahun terakhir masa hidupnya (1480-88) menjadi mufti Istanbul (kedudukan yang kemudian diberi gelar *Syaikh al-Islam*). Dia dilahirkan di Syahrazur dan pertama-tama belajar kepada guru-guru lokal, kemudian guru-guru di Baghdad, Diyarbekir, Hisn Kayfa, Damaskus dan Yerusalem, dan akhirnya dia sampai, "dalam keadaan sangat miskin", di Kairo di mana dia melanjutkan studinya di bawah bimbingan, antara lain, imam besar lbnu Hajar al-Haitami. Dari sana nama harumnya menyebar ke seluruh dunia. Setelah terjadi konflik di Mesir, ia diasingkan ke Syria, yang dari situ dia kemudian pergi menyeberang ke wilayah Kesultanan Utsmani, dengan secara diplomatik berpindah dari mazhab Syafii ke mazhab Hanafi. Reputasinya begitu tinggi sehingga dia segera menjadi guru pangeran yang kemudian menjadi Sultan Mehmed II, sang penakluk (Fatih) Istanbul, posisi yang pada akhirnya dapat dipastikan membantunya dalam mencapai posisi keagamaan tertinggi di kesultanan tersebut.[5]

Beberapa orang Guran yang lain menanamkan pengaruh mereka sebagai guru di Kairo atau Madinah. Di sini saya hanya akan menyebut mereka yang mempunyai pengaruh cukup besar terhadap Islam di Indonesia.

Sesepuh/Syekh Ulama Madinah, Guru yang luar biasa: Ibrahim ibn Hasan al-Kurani (1615-1690)

Salah seorang pengarang muslim Indonesia paling awal, yang tentangnya kita mengetahui cukup banyak, adalah orang Aceh yang bernama 'Abd al-Rauf Singkel (al-Sinkili, juga dikenal dengan al-Fansuri), yang hidup pada tahun 1620-1695. Dia menulis sebuah karya dalam bahasa Melayu berdasarkan *Tafsir Jalalain* yang sampai sekarang masih dibaca di beberapa tempat di Nusantara. Dia juga menulis karya kecil tentang fikih yang sejak saat itu sudah dilupakan, tetapi ia terutama dikenal sebagai orang pertama yang memperkenalkan tarekat Syattariyah di Indonesia.

'Abd al-Rauf menghabiskan tidak kurang dari sembilan belas tahun waktunya di Makkah dan Madinah, dan karyanya *Umdah al-Muhtajin* menceritakan secara sepintas kehidupan di kota-kota suci tersebut, menyebut guru-guru tertentu yang ia ikuti pengajiannya dan tarekat-tarekat sufi yang sudah ia pelajari (Rinkes 1909). Dia belajar tarekat Syattariyah untuk pertama kalinya kepada seorang guru asal Palestina, Ahmad al-Qusyasyi, pucuk pimpinan tarekat tersebut, tetapi menerima *ijazah* dari penggantinya, Ibrahim al-Kurani, dengan siapa dia tampaknya telah membangun hubungan yang dekat. [6]

'Abd al-Rauf bukanlah satu-satunya orang Indonesia yang menjadi murid Ibrahim. Orang Indonesia sezamannya yang lain yang sangat terkenal adalah Yusuf Makassar. Yusuf bahkan menghabiskan lebih lama waktunya di Tanah Arab, dan ia sangat terkenal di Indonesia sebagai penyebar tarekat Khalwatiyyah dan sebagai mujahid penentang Belanda. Dalam bukunya *Safinah al-Najah* dia menyebutkan beberapa tarekat yang telah membaiatnya, termasuk tarekat Syattariyah, dan dari tarekat ini dia menerima *ijazah* dari Ibrahim al-Kurani.[7] Walaupun Yusuf tidak menyebutkan di sini, ajaran al-Kurani meliputi pelajaran-pelajaran dalam hal *zikir* dan teknik-teknik mistik lainnya dari tarekat Khalwatiyyah dan mencakup juga aspek tasawuf yang lebih bersifat intelektual. Kita mengetahui bahwa di bawah pengawasan Ibrahimlah, Yusuf mempelajari sebuah teks yang sulit, *Al-Durrah al-Fakhirah* karya al-Jami, yang membandingkan pandangan-pandangan para filsuf, teolog dan sufi tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan wujud Allah, Keesaan-Nya, Pengetahuan-Nya dan masalah metafisika sejenisnya. Dua salinan dari karya ini yang dibuat oleh Yusuf sendiri baru diketahui. Salah satu di antaranya disalin atas perintah Ibrahim dan mencakup juga *hasyiyah* pada teks tersebut yang diberikan oleh Ibrahim sendiri (Heer 1979: 13, 15). Yusuf rupanya mempelajari karya ini dalam jangka waktu yang cukup lama.

Tampaknya Ibrahim al-Kurani masih mempunyai banyak lagi murid Indonesia di samping kedua orang ini, walau tidak satu pun nama mereka diketahui. Johns menyimpulkan bahwa jumlah mereka pasti banyak dan bahwa Ibrahim menghabiskan banyak

tenaganya untuk membimbing mereka, tetapi bukti tentang hal ini hanya bersifat tidak langsung. Paling tidak ada dua dari di antara tulisan-tulisannya yang banyak (Brockelmann menyebut empat puluh judul, Johns menyebut seratus judul) yang ditulis terutama untuk orang Indonesia. Salah satunya ditulis pada tahun 1675 untuk menjawab berbagai pertanyaan dari orang-orang Indonesia, dan membahas perdebatan teologis yang melanda Aceh empat dasawarsa sebelumnya. Nuruddin ar-Raniri, yang waktu itu merupakan ulama paling berpengaruh di Aceh, mengutuk tasawuf *wahdat al-wujud* yang dianut oleh para pengikut sufi Syamsuddin sebagai ajaran *bid'ah*, yang mengakibatkan seorang sufi dibakar sebagai taruhannya. Dalam *fatwa*-nya, al-Kurani menolak argumen-argumen ar-Raniri dan memberikan interpretasi ortodoks tentang *wahdat al-wujud* (lihat ringkasannya dalam Voorhoeve l95l: 365-8). Catatan singkat tentang al-Kurani dalam kamus biografi Muradi (I: 5-6) menyebutkan apa yang mungkin merupakan *fatwa* lain atau mungkin bahkan sebuah koleksi *fatwa* yang diminta oleh orang-orang dari "Jawa", yakni Nusantara. [8]

Teks lain yang sengaja ditulis oleh al-Kurani untuk kepentingan muslim Indonesia, *Ithaf al-dzaki*, barangkali merupakan karyanya yang paling penting. Teks tersebut adalah komentar atas karya Muhammad Ibn Fazl Allah Burhanpuri, *Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi*. Uraian singkat tentang teori emanasi Ibnu 'Arabi, yang ditulis pada tahun 1590, yang dalam beberapa dasawarsa kemudian menjadi dikenal secara sangat populer di Nusantara, dalam bahasa Arab dan kemudian dalam bahasa setempat juga (Johns 1965). Sementara Ibnu 'Arabi berbicara tentang lima tahap emanasi, orang India yang memopulerkannya menyatakan tujuh, dan teori yang dikenal dengan "doktrin martabat tujuh" adalah teori emanasi yang sejak saat itu dikenal di Indonesia. Komentar Ibrahim dimaksudkan sebagai sebuah koreksi ortodoks terhadap interpretasi-interpretasi yang heterodoks, panteistik dan menolak Syari'ah yang dimunculkan oleh teks Burhanpuri di Nusantara (Rinkes 1909: 56-7; Johns 1978: 476-82).

Ibrahim al-Kurani pada waktu itu adalah pendukung terkemuka ajaran metafisika Ibnu 'Arabi di Madinah dan mungkin di seluruh Dunia Islam. Ketika berbagai kontroversi yang serius

meledak di India karena penolakan Ahmad Sirhindi terhadap beberapa gagasan Ibnu 'Arabi, para ulama India terkemuka meminta *fatwa* dari Ibrahim tentang masalah tersebut. Kejadian ini dibicarakan cukup panjang oleh Friedmann (1971: 98-99) dan Rizvi (1983: 338-42). Studi yang dilakukan Voll tentang generasi ulama yang lebih kemudian (1975) juga memberikan tempat yang lebih sentral kepada peranan Ibrahim dalam kehidupan intelektual pada masanya, dan menghadirkannya sebagai nenek moyang intelektual dari berbagai gerakan pembaruan pada abad ke-18.

Ibrahim merupakan contoh perantara budaya (*cultural broker*) asal Kurdi yang peranannya telah dibicarakan secara sekilas di bagian terdahulu. Setelah belajar di tanah kelahirannya, Syahrazur, dia belajar di Iran dan di wilayah-wilayah Usmania Anatolia, Syria dan Mesir sebelum menetap di Madinah. Buku otobiografi intelektualnya, *al-Amam li-Iqazh al-Himam*, menunjukkan berbagai guru yang mengajarinya dan luasnya bidang studi yang telah dia pelajari. Dia dibaiat menjadi penganut, dan diberi wewenang untuk mengajarkan, beberapa tarekat di samping tarekat Syattariyah yang sudah disebutkan. Tarekat utamanya ternyata adalah tarekat Naqsyabandiyah, sementara dia juga memegang *ijazah* dari tarekat Qadiriyah dan Cisytiyah. Syattariyah dan Cisytiyah tentu saja merupakan tarekat khas India, dan afiliasi Ibrahim dengan tarekat Naqsyabandiyah juga dengan satu cabang India dari tarekat tersebut (melalui al-Qusyasyi, yang juga merupakan guru tarekat Syattariyahnya).[9] Ketika Qusyasyi meninggal dunia pada tahun 1661, Ibrahim menggantikannya sebagai pimpinan tertinggi tarekat Syatariyah (dengan kombinasi tarekat Naqsyabandiyah dan Qadiriyah), dan menjadi anggota kelompok kecil ulama Madinah yang tidak tertandingi.

Setelah kematian Ibrahim pada tahun 1690, putranya bernama Muhammad Abu Tahir (yang pada saat itu berumur 20 tahun) menggantikannya sebagai syekh tarekat; kita menemukan namanya disebut sebagai guru dari beberapa orang Indonesia (Van Bruinesen l990a: 159-60). Namun posisi pimpinan di kalangan ulama Madinah jatuh ke tangan murid Ibrahim, Muhammad lbn 'Abd al-Rasul al-Barzinji, mufti Syafi'i di Madinah. Murid ini berasal dari, sama dengan Ibrahim sendiri, Syahrazur dan termasuk

anggota dari sebuah keluarga yang kemudian hari sangat terkenal.

Keluarga Barzinji di Syahrazur dan Madinah

Pada abad ke-19 dan ke-20, keluarga Barzinji merupakan salah satu dari keluarga yang sangat terkemuka di Kurdistan bagian selatan, sebuah keluarga ulama dan syekh tarekat Qadiriyah yang mempunyai pengaruh politik yang sangat besar.[10] Pada tahun 1920-an, Syekh Mahmud Barzinji memberontak terhadap Inggris dan menyatakan dirinya sendiri sebagai raja Kurdistan. Pada tahun-tahun berikutnya, keluarga tersebut juga menjalankan peranan penting dalam kehidupan politik Irak. Sebagaimana juga dalam perang Irak-Iran baru-baru ini, kami menemukan seorang anggota keluarga tersebut, Syekh Muhammad Najib Barzinji, memimpin kelompok gerilya kecil ciptaan Iran melawan pemerintah Irak. Anggota keluarga lainnya, Ja'far 'Abd al-Karim Barzinji, di lain pihak, mencapai posisi yang tinggi dalam pemerintahan Irak; pada saat tulisan ini ditulis (1990) dia adalah presiden dari dewan eksekutif wilayah Kurdi yang otonom. Faka-fakta ini membenarkan persepsi baik pemerintah Irak maupun Iran bahwa mereka memerlukan karisma keluarga tersebut jika mereka ingin menanamkan pengaruh di kalangan orang-orang Kurdi.

Keluarga Barzinji mengaku diri sebagai keturunan Nabi melalui Imam Musa al-Kazhim, dan mengambil namanya dari desa Barzinja di Syahrazur, dekat kota Sulaimaniyyah sekarang, tempat *founding father* keluarga ini berada—Sayyid 'Isa (menurut cerita orang) menetap di sana pada pertengahan abad ke-13. Sejarah keluarga tersebut diungkapkan secara selintas oleh Edmonds dan Tawakkuli berdasarkan tradisi mereka sendiri. Menarik untuk dicatat bahwa orang yang dianggap pendiri sekte *Ahl al-Haqq* yang heterodoks juga adalah salah seorang putra dari Sayyid 'Isa ini.[11]

Edmonds menunjukkan bahwa nenek moyang yang sama dari semua orang Barzinji yang sekarang ada di lrak, Turki, Syria dan Hijaz, adalah seorang yang bernama Baba Rasul, yang termasuk generasi ketujuh setelah Sayyid 'Isa dan dapat dipastikan telah berkembang meluas pada awal abad ke-17. Silsilah keluarga yang

dilaporkan oleh Edmonds menunjukkan bahwa salah seorang dari 18 putra Baba Rasul, Muhammad "Madani", menetap di Madinah; semua orang Barzanji yang berada di Hijaz dan India dianggap sebagai keturunannya.

Muhammad "Madani" yang dimaksud tentu saja adalah rekan Ibrahim al-Kurani yang tadi sudah disebut, Muhammad Ibn 'Abd al-Rasul Barzinji. Riwayat pendidikannya agak menyerupai riwayat pendidikan Ibrahim: pendidikan awal oleh bapaknya dan para ulama lain di Syahrazur, diikuti dengan belajar Hamadan (Iran), Baghdad, Mardin, Damaskus, Istanbul, Kairo dan Makkah, dan akhirnya belajar kepada Ahmad al-Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani di Madinah. Dia juga seorang yang ahli mengenai Ibnu 'Arabi dan menerjemahkan dari bahasa Persia ke bahasa Arab sebuah buku tentang Ibnu 'Arabi yang ditulis oleh seorang keluarganya, Sayyid Muhammad Muzhaffar Barzinji.[12] Ketika para ulama India meminta *fatwa* dari Ibrahim al-Kurani tentang berbagai gagasan kontroversial Ahmad Sirhindi, "sang Mujaddid al-Alf al-Tsani", Muhammad Barzinji-lah yang menulis dua risalah yang secara berapi-api mengkritik Sirhindi, yang didukung oleh ulama-ulama terkemuka lain di Hijaz.[13]

Keturunan Barzinji yang menjadikan nama keluarga tersebut menjadi nama yang dikenal luas di Indonesia adalah cicitnya, Ja'far Ibn Hasan Ibn 'Abd al-Karim Ibn Muhammad (1690-1764), yang lahir di Madinah dan menghabiskan seluruh usianya di sana.[14] Dia menulis sejumlah karya tentang ibadah yang menjadi sangat populer di seluruh dunia Islam pada saat itu, dan tetap populer di Indonesia sampai sekarang ini. Karya yang sekarang dikenal sebagai "*al-Barzanji*" adalah buku *maulid*-nya, yang diberi judul *'Iqd al-Jawahir*. Barangkali karya tersebut adalah karya yang paling populer dari semua buku maulid dan di banyak tempat telah menjadi bagian dari ritual baku tarekat Qadiriyah. Sebagaimana dinyatakan oleh Trimingham (1971: 207-8), *maulid* tidaklah benar-benar diterima secara universal ke dalam praktik keagamaan populer, tetapi di Indonesia *maulid Barzinji* sampai sekarang merupakan teks keagamaan yang dikenal secara luas. Teks ini terdapat di Indonesia dengan banyak edisi yang berbeda-beda; bahkan beberapa ulama Indonesia sudah menerbitkan komentar-

komentar tentangnya dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Jawa dan Indonesia.[15] Buku lain yang dia persembahkan kepada Nabi, *Qishshah al-Mi'raj*, adalah buku yang kurang dikenal secara luas di Indonesia. Sebuah hagiografi yang disusunnya tentang wali zaman pertengahan yang tidak besar, Hamzah, tampaknya juga dikenal paling tidak oleh beberapa orang Indonesia.[16] Tetapi karya lainnya yang benar-benar populer adalah sebuah hagiografi Syekh 'Abd al-Qadir, *Lujjain al-Dani fi Manaqib 'Abd al-Qadir al-Jilani*, sebuah karya yang bahkan menembus sampai sudut-sudut yang paling jauh di Nusantara.

Pembacaan manaqib 'Abd al-Qadir untuk tujuan menolak bala, memohon perlindungan, atau mengusir setan, atau semata-mata sebagai tindakan pemujaan, sudah lama tersebar luas dan menjadi praktik yang umum dilakukan di Indonesia. Peringatan hari kematian sang wali, pada tanggal 11 Rabi' al-Akhir, telah dan masih diperingati di banyak tempat dengan acara pembacaan *manaqib*-nya; di tempat-tempat tertentu acara tersebut bahkan dilakukan pada tanggal 11 setiap bulan Qamariyah. Ada banyak versi dari hagiografi tersebut yang terdapat di Indonesia, baik dalam bahasa Arab, Jawa, Sunda maupun bahasa Indonesia. Setengah abad yang lalu, Drewes dan Poerbatjaraka menerbitkan sebuah studi tentang sebuah *manaqib* berbahasa Jawa, yang di dalamnya mereka menunjukkan bahwa *manaqib* tersebut didasarkan atas karya Yafi'i, *Khulashah al-Mafakhir*. Namun hampir semua *manaqib* yang saya temukan dipakai sekarang ini rupanya didasarkan atas karangan Barzinji, *Lujain al-Dani*.[17]

Sekarang pembacaan *manaqib* tersebut utamanya dilakukan di kalangan tarekat Qadiriyah (tepatnya: Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, perpaduan dua tarekat yang khas Indonesia). Versi yang paling populer (dan otoritatif) adalah terjemahan dan komentar berbahasa Jawa yang dibuat oleh Kiai Haji Muslih Ibn 'Abd ar-Rahman dari Mranggen, Jawa Tengah, yang sampai saat meninggalnya pada tahun 1981 merupakan guru yang paling dihormati dalam tarekat ini. Karyanya *an-Nur al-Burhani fi Tarjamah al-Lujjain al-Dani* juga memuat, di samping *manaqib*, pelajaran-pelajaran tentang tarekat tersebut. Namun pada zaman yang lebih awal, *manaqib* tersebut tampaknya sudah dibaca di

lingkungan yang lebih luas daripada sekadar di lingkungan tarekat Qadiriyah saja.

Tidak jelas apakah Syekh Ja'far Barzinji, pengarang *Lujjain* sendiri adalah seorang syekh tarekat Qadiriyah (walaupun bukan hanya *Lujjain* saja tetapi juga buku *maulid* sudah dihubungkan secara dekat dengan tarekat tersebut, bdk. Trimingham l97l: 206, 208). Ikatan keluarga Barzinji dengan tarekat Qadiriyah merupakan hal yang relatif baru. Baba Rasul dan putra-putranya berafiliasi dengan tarekat-tarekat lain (tarekat *Nurbakhsyiyah* dan *Khalwatiyah 'Alawiyah*). Cicitnya, Isma'il Qazanqaya, menurut tradisi yang lebih belakangan, adalah orang pertama yang menjadi penganut tarekat Qadiriyah (Tawakkuli 1980: 133). Cabang lain dari keluarga Barzinji yang berada di Kurdistan segera menyesuaikan diri, tetapi kami tidak mengetahui apa yang dilakukan oleh cabang keluarga yang di Madinah.

Di Indonesia, tarekat Qadiriyah dikenal paling tidak sejak akhir abad ke-16 (penyair besar Hamzah Fansuri adalah seorang penganut tarekat Qadiriyah), tetapi ia tidak memperoleh pengikut awam dalam jumlah besar sampai pada pertengahan abad ke-19. Syekh Ahmad Khatib dari Sambas (Kalimantan Barat) membaiat sejumlah orang Indonesia di Makkah menjadi anggota tarekatnya yang memadukan tarekat Qadiriyah dan Naqsyabandiyah, dan menunjuk khalifah yang menyebarluaskan tarekat ini di seluruh Nusantara. Tidak terdapat cukup bukti tentang posisi tarekat Qadiriyah dan penggunaan *manaqib* pada masa dua abad yang pertama. Karena itu, kita tidak mengetahui apakah Syekh Ja'far Barzinji sendiri memainkan peranan dalam memopulerkan tarekat atau *manaqib* tersebut di kalangan orang Islam Indonesia. Hubungan yang sebenarnya antara Barzinji yang sangat terkenal ini dengan para pembaca Indonesia yang pertama juga masih samar-samar.

Hal lain yang tetap menimbulkan rasa ingin tahu adalah koinsidensi antara tarekat Qadiriyah sebagaimana yang diajarkan oleh keluarga Barzinji di Kurdistan yang menjalankan teknik-teknik kekebalan tubuh dari tarekat Rifa'iyah, dengan *debus* Banten yang diasosiasikan dengan 'Abd al-Qadir, dan juga tarekat Rifa'iyah. Sebuah silsilah tarekat Qadiriyah Kurdi mengakui, di samping 'Abd al-Qadir, tiga orang yang dianggap sebagai pendiri

tarekat, Ahmad al-Rifa'i, Ahmad al-Badawi, dan Ibrahim ad-Dasuqi (Bruinessen 1992a: 217). Dalam sebuah *ratib* Rifa'i yang dipakai oleh guru *debus* di Banten, kami menemukan nama empat wali yang sama juga disebutkan bersama-sama.[18]

Generasi selanjutnya dari keluarga Barzinji di Madinah tetap berpengaruh, dan jabatan mufti Syafiiyyah di Kota tersebut sering kali berada di tangan mereka (sebagaimana yang juga pernah terjadi pada Muhammad Ibn 'Abd al-Rasul dan Ja'far). Sebuah studi yang baru-baru ini dilakukan tentang Hijaz di bawah kekuasaan Kesultanan Utsmani (1840-1908) mencatat bahwa para anggota keluarga Barzinji memegang jabatan mufti Madinah untuk sebagian besar waktu yang berlangsung 67 tahun tersebut (Ochsenwald 1984; 52). Juga ada kemungkinan, dan bahkan sangat mungkin, bahwa banyak anggota keluarga ini yang memiliki murid-murid asal Indonesia, hanya saja hampir tidak ditemukan dokumentasi tentang hal ini.

Saya telah menemukan nama satu-satunya Barzinji yang disebut sebagai guru dari orang-orang yang berasal dari lndonesia. Ini terdapat dalam sebuah memoar tentang guru-guru dari—melalui *isnad*, (mata rantai transmisi) teks-teks yang dipelajari—seorang ulama kontemporer Indonesia terkemuka, Syekh Yasin al-Fadani, yang menjadi kepala madrasah Indonesia tradisional *Dar al-'Ulum al-Diniyyah* di Makkah. Dua di antara gurunya yang berasal dari Indonesia, 'Ali Ibn 'Abdullah al-Banjari (w. 1951) dan 'Abd al-Muhith al-Sidoarji (w. 1965)-keduanya mengajar di Masjid al-Haram di Makkah—belajar kepada Ahmad Ibn Isma'il al-Barzinji (Falimbani t.t: 59-60, 63).

Dan pendiri madrasah Dar al-'Ulum tersebut, Sayyid Muhsin Musawwa (w. 1936), pernah belajar kepada Zaki bin Ahmad al-Barzinji di Madinah ('Abd al-Jabbar 1385: 331-3).

Mengapa Banyak Orang Indonesia yang Bernama Kurdi? Muhammad Ibn Sulaiman dan Komentar-komentarnya tentang Ibn Hajar

Dalam pendahuluan tulisan ini, saya sudah menyatakan bahwa Kurdi telah menjadi nama orang di Indonesia, dan hal itu

terjadi hanya di keluarga-keluarga santri saja. Hal ini juga dapat ditelusuri sebagai jejak pengaruh seorang ulama Kurdi yang karya-karyanya memiliki dampak penting di Indonesia.

Secara kasar, ada tiga jenis nama yang khas Islam Indonesia. Jenis yang pertama adalah gabungan antara kata '*Abd* dengan salah satu dari nama-nama Allah, yang kedua adalah nama-nama Nabi Saw. dan Sahabatnya atau perawi hadis lainnya. Kedua jenis ini adalah nama-nama muslim yang dapat ditemukan di mana saja. Kategori yang ketiga adalah lebih khas bagi orang Indonesia. Kalangan santri di Nusantara sering menamakan anak mereka dengan meniru nama para pengarang kitab keagamaan yang penting. Demikianlah, di Indonesia terdapat banyak nama Sanusi, Ramli, Malibari, Ghazali,...—saya bahkan mempunyai seorang teman yang nama lengkapnya adalah Ibn Ataillah Shohibul Hikam. Nama-nama tersebut terdengar secara sama-samar lebih berilmu dan lebih saleh daripada nama-nama muslim pada umumnya. Nama Kurdi termasuk dalam kategori ini; ia merujuk kepada nama pengarang sebuah kitab fikih yang sejak lama dipelajari di pesantren Jawa. Baik pengarang maupun karyanya secara populer dikenal dengan nama *Sleman Kurdi*.[19]

Sleman Kurdi, atau lebih tepatnya Muhammad Ibn Sulaiman al-Kurdi, dilahirkan di Damaskus pada tahun 1715 dan pada usia yang sangat muda mengikuti ayahnya ke Madinah, yang di tempat itu dia menghabiskan sebagian besar usianya dan meninggal di sana pada tahun 1780. Dia menjadi mufti mazhab Syafiiyah, dan menulis beberapa kitab fikih yang penting. Salah satu kitab paling terkenal di Indonesia (dan masih dicetak sampai sekarang) adalah kitabnya yang berjudul *al-Hawasyi al-Madaniyyah*, sebuah komentar (hasyiyah) atas karya Ba-Fadl, *al-Muqaddimah al-Hadhramiyyah*—atau lebih tepatnya komentar lebih jauh atas *syarh* yang sebelumnya ditulis oleh Ibnu Hajar, *Minhaj al-Qawim*. Juga terdapat versi komentar Kurdi yang bahkan lebih substansial, yang menggabungkan banyak keterangan tambahan, yang diberi judul *al-Mawahib al-Madaniyyah*. Kitab ini tidak dikenal secara umum sekarang, tetapi dinilai sangat tinggi oleh para ahli fikih. Kitab tersebut tampaknya sangat menarik perhatian para ulama asal Indonesia yang berada di Makkah dan Madinah, karena dicetak

bersama-sama dengan sumbangan penting orang Indonesia dalam masalah tersebut, yakni komentar Mahfuzh at-Tarmasi terhadap kitab *Minhaj al-Qawim*.[20]

Muhammad Sulaiman al-Kurdi dan karya-karyanya dalam bidang fikih dikenal di Indonesia, karena dia memiliki sejumlah murid asal Indonesia yang berpengaruh. Muhammad Arsyad al-Banjari, pengarang kitab fikih paling penting dalam bahasa Melayu, yakni kitab *Sabil al-Muhtadin*, adalah salah seorang muridnya dan beberapa biografinya menyebut [Muhammad Ibn] Sulaiman al-Kurdi sebagai guru Arsyad yang paling penting ketika dia bermukim lama di Hijaz. Seorang penulis biografi menceritakan bahwa Arsyad, ketika dia masih menjadi murid, meminta fatwa dari al-Kurdi tentang suatu praktik lokal di daerah kelahirannya Kalimantan Selatan. Sultan di sana (yang merupakan murid Arsyad) berusaha meningkatkan jumlah orang yang ikut salat Jumat di masjid negara dengan mendenda mereka yang tidak hadir dalam salat Jumat tersebut. Arsyad bertanya kepada gurunya apakah praktik ini sah; jawabannya konon termasuk dalam fatwa-fatwa al-Kurdi yang dikumpulkan (Zamzam l979:5).

Tradisi lisanlah yang dipakai oleh Arsyad—dan juga orang-orang penting sezamannya—ketika belajar kepada Kurdi. Sebuah laporan dari Kalimantan Selatan—sebagian di antaranya mungkin bersifat legenda (Khalidi 1968: 14-8)—menyebutkan bahwa ‘Abd as-Samad al-Falimbani dan dua ulama lain yang kurang terkenal, ‘Abd al-Wahab Bugis dan ‘Abd ar-Rahman Masri dari Betawi, bersama-sama dengan Arsyad mengikuti pengajian Kurdi di Madinah dan kembali bersama-sama pada tahun 1770-an ketika sang guru mengirim mereka kembali untuk mengajar orang-orang sebangsa mereka.[21] Terlepas dari benar tidaknya riwayat ini, pengaruh al-Kurdi terhadap dunia pendidikan Islam di Indonesia terus berlanjut, melalui suatu lingkungan tertentu di Makkah dan Madinah di mana karya-karyanya diajarkan dari generasi ke generasi. Dalam lingkungan ini termasuk juga para ulama penting asal Indonesia yang menetap di Makkah, seperti ulama besar Nawawi Banten.[22]

Dua Guru Besar Tarekat Naqsyabandiyah: Maulana Khalid dan Muhammad Amin al-Kurdi

Tarekat Naqsyabandiyah sudah dikenal di Indonesia saling tidak sejak abad ke-17, tetapi baru benar-benar menjadi populer pada akhir abad ke-19. Cabang tarekat Naqsyabandiyah yang pada saat itu dengan cepat menyebar ke seluruh Nusantara adalah tarekat Khalidiyah, demikianlah tarekat tersebut dinamakan mengikuti nama guru yang karismatik dan pembaru Maulana Dhiya' ad-Din Khalid al-Baghdadi atau al-Kurdi, yang dengan seorang diri mengusahakan bangkitnya kembali tarekat tersebut pada awal abad ke-19.

Khalid adalah seorang perantara budaya Kurdi dalam coraknya yang tradisional. Sebagaimana banyak ulama besar Kurdi lainnya, dia dilahirkan di Syahrazur, di daerah tempat tinggal suku Jaf, pada tahun 1776 atau 1779. Dia belajar kepada para ulama besar Kurdistan dan melakukan perjalanan ke Damaskus dan Makkah serta Madinah untuk bertemu dengan para ulama besar pada saat itu. Mengikuti perintah yang didapatkannya melalui mimpi, dia pergi ke India untuk belajar kepada guru tarekat Naqsyabandiyah terkemuka, 'Abdullah ad-Dihlawi, dan menjadi muridnya yang paling menonjol. Setelah setahun di Delhi, dia kembali ke barat dengan membawa sebuah *ijazah* dan perintah yang eksplisit dari gurunya untuk menyebarkan tarekat Naqsyabandiyah di Kesultanan Utsmani. Pada tahun-tahun antara setelah kepulangannya pada 1811 dan kematiannya pada 1827, dia tinggal di Sulaimaniyyah, Baghdad dan Damaskus, serta menunjuk tidak kurang dari 67 orang *khalifah*-nya di daerah-daerah yang berbeda di negara tersebut, Kurdi, Turki dan Arab. Dia meninggalkan tulisan-tulisan dalam bahasa Persia, Arab, Gurani, dan Kurdi (bahasa ibunya).[23]

Salah seorang khalifahnya, 'Abdullah Arzinjani, dikirim ke Makkah, di mana dia dan para penggantinya menarik sejumlah besar murid di kalangan orang-orang Indonesia yang mengunjungi kota tersebut pada musim haji atau, dalam banyak kasus, yang menetap di sana selama bertahun-tahun. Orang Indonesia pertama yang paling terkenal berafiliasi dengan cabang tarekat Naqsyabandiyah ini adalah Isma'il al-Minangkabawi, seorang

murid dari Arzinjani dan penggantinya, Sulaiman al-Qirimi. Pada tahun 1850-an, Isma'il kembali ke Nusantara selama beberapa tahun dan memperoleh banyak pengikut baru, termasuk keluarga raja Riau. Begitu kuatnya daya tarik tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah bagi orang-orang Indonesia yang mengunjungi kota-kota suci tersebut, begitu miskinnya pengetahuan mereka tentang bahasa Arab, dan begitu besarnya kepentingan syekh-syekh tersebut (kepentingan finansial dan berbagai kepentingan lainnya) kepada murid-murid potensial ini, maka diangkatlah seorang staf permanen yang berbahasa Melayu di *Zawiyah* 'Abdallah Arzinjani di Jabal Abu Qubais, untuk mengajarkan teknik-teknik tarekat tersebut kepada orang-orang yang berasal dari Indonesia.[24]

Walaupun *zawiyah* di Jabal Abu Qubais secara berangsur-angsur berkembang—terutama pada masa pengganti Sulaiman al-Qirimi, Sulaiman al-Zuhdi—menjadi sebuah mesin yang mengeluarkan *ijazah* untuk setiap orang Indonesia yang ingin memperolehnya, lagi-lagi seorang ulama Kurdi-lah yang mengarang buku yang menjadi pedoman tertulis utama bagi para pengikut tarekat Naqsyabandiyah asal Indonesia tersebut. Pada tahun 1880-an dan l890-an, orang-orang Indonesia yang menjadi pengikut tarekat Naqsyabandiyah di Makkah membawa pulang salinan-salinan dari karya Ahmad Ghumusykhanawi, *Jami' al-Ushul fi al-'Auliya*, atau kumpulan risalah Sulaiman al-Zuhdi, yang merupakan guru Makkah yang paling berhasil. Namun kitab karya Muhammad Amin al-Kurdi, *Tanwir al-Qulub*, segera menggantikan popularitas kitab-kitab tersebut dan sampai sekarang merupakan buku pelajaran tarekat Naqsyabandiyah paling berpengaruh yang dipakai di Indonesia.

Muhammad Amin dilahirkan di Arbil, di mana dia belajar ilmu-ilmu Islam kepada para ulama setempat. Dia dibaiat menjadi pengikut tarekat Naqsyabandiyah oleh Syekh 'Umar Dhiya' al-Din dari Biyara (di Syahrazur), seorang khalifah generasi kedua dari Maulana Khalid. Dari Biyara, dia berangkat ke Madinah dan dia menetap di sana selama sepuluh tahun, sambil mengajar di salah satu madrasah. Dari sana dia berpindah ke Kairo, di mana dia menjadi pimpinan *riwaq* Kurdi di al-Azhar sampai saat kematiannya pada tahun 1914. Dia menulis sekitar 12 buku, dan

Tanwir al-Qulub adalah karya terpentingnya. Sebagaimana tradisi keilmuan Kurdi yang bersifat *polyglot,* ia juga menerjemahkan karya-karya al-Ghazali berbahasa Persia ke dalam bahasa Arab.[25]

Kita tidak mengetahui apakah Muhammad Amin al-Kurdi, selama masa sepuluh tahunnya di Madinah atau masa berikutnya di al-Azhar, memiliki murid-murid yang berasal dari Indonesia. Tidak satu pun dari banyak *silsilah* tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia yang pernah saya lihat yang menyebut Muhammad Amin. Namun sangat mungkin bahwa ada kontak langsung, karena baik di Madinah maupun di al-Azhar selalu terdapat banyak orang Indonesia. Hubungan-hubungan tersebut tidak harus dicerminkan di dalam *silsilah*. Paling tidak, ada satu kasus kontak yang lebih kemudian, kontak tidak langsung antara orang seorang penganut tarekat Naqsyabandiyah Indonesia dengan Muhammad Amin al-Kurdi. Salah satu dari para guru tarekat Naqsyabandiyah di pantai utara Jawa sekarang, Kiai Haji Abdul Wahab Chafidz dari Rembang, memberitahu saya bahwa ketika dia sedang belajar di al-Azhar pada tahun l960-an, dia sempat berkenalan denga putra Muhammad Amin, Najm al-Din al-Kurdi. Kiai Abdul Wahab sangat menghormati orang tersebut dan menganggapnya sebagai gurunya, tetapi tetap menelusuri jejak silsilahnya melalui Muhammad Amin sendiri.

Kesimpulan: Mengapa Terjalin Hubungan Kurdi Ini?

Beberapa jawaban mungkin dapat diberikan kepada pertanyaan mengenai mengapa para ulama Kurdi tersebut mempunyai pengaruh yang kuat terhadap Islam Indonesia. Yang pertama jawaban skeptis akan sepenuhnya menolak pertanyaan tersebut dan membantah adanya hubungan yang benar-benar khusus, menyatakan bahwa pemaparan yang saya sajikan di atas bersifat sangat selektif, karena orang-orang lndonesia yang belajar di Makkah dan Madinah memiliki guru-guru yang berasal dari banyak etnis yang berbeda. Dalam kenyataannya, pada saat Snouck Hurgronje menetap di Makkah pada tahun 1885, rupanya tidak ada seorang Kurdi pun di antara para guru yang memiliki banyak murid asal Indonesia (Snouck Hurgronje 1889, *passim*). Hal

yang sama juga berlaku pada abad sekarang ini. Namun dengan melihat ke belakang, ke periode-periode yang lebih awal, maka akan sulit untuk menemukan banyak ulama lain yang mempunyai pengaruh yang setara dengan Ibrahim al-Kurdi, Ja'far al-Barzinji, Muhammad Ibn Sulaiman al-Kurdi atau—secara tidak langsung—Maulana Khalid. Ternyata guru-guru yang sangat banyak menarik orang Indonesia pada saat kunjungan Snouck adalah kedua pengganti khalifahnya Maulana Khalid, 'Abdullah Arzinjani, yang saling bersaing. Mereka mengajar murid-murid mereka untuk memvisualisasikan Maulana Khalid al-Kurdi untuk memudahkan mereka dalam melakukan meditasi.[26]

Kemungkinan jawaban yang kedua adalah bahwa orang Islam Indonesia telah menjadi pengikut mazhab Syafii sejak paling tidak akhir abad ke-16, demikian juga orang-orang Kurdi (juga orang-orang Hadhramaut dan kebanyakan orang Mesir, tetapi berlainan dengan kebanyakan orang-orang Arab lainnya, Turki dan India). Orang-orang Indonesia yang sekarang ini belajar di Timur Tengah merasakan lebih mudah untuk menjalin hubungan dengan orang-orang Kurdi daripada dengan orang-orang Arab, karena—kata mereka—adanya rasa kebersamaan mazhab tersebut.[27] Faktor ini dalam kadar tertentu mungkin memang memainkan peranan, walaupun masalah mazhab hanya relevan dalam disiplin ilmu fikih, tidak dalam ilmu-ilmu Islam lainnya. Ternyata sebagian guru Arab paling berpengaruh yang menjadi guru orang-orang Indonesia yang belajar pada abad ini bukanlah penganut mazhab Syafii, tetapi penganut mazhab Maliki. Sayyid Muhammad Ibn 'Alwi al-Maliki dan ayahnya sejak lama merupakan ulama non-Wahabi paling dihormati yang aktif di Makkah, yang mengajarkan semua mata pelajaran, termasuk fikih Syafiiyyah. Oleh karena itu, kesamaan mazhab semata hampir tidak dapat menjelaskan kenapa guru-guru Kurdi begitu berpengaruh terhadap murid-murid yang berasal dari Indonesia.

Saya berpendapat bahwa masih ada karakteristik kesamaan lain yang menarik minat murid-murid Indonesia untuk belajar kepada guru-guru Kurdi atau kitab-kitab mereka, yaitu sikap yang sama terhadap dalam penghayatan keagamaan: kecintaan terhadap mistisisme dan spekulasi metafisik, dan kepercayaan

yang teguh kepada para wali dan keajaiban-keajaiban mereka. Sudah berulang kali dikemukakan bahwa metafisika *wahdat al-wujud* memiliki daya tarik bagi orang-orang Indonesia karena ia menyerupai (atau dapat disesuaikan dengan) kepercayaan mistik yang dianut sebelum datangnya Islam. Hal yang sama mungkin juga dapat dikatakan untuk orang Kurdistan dan *a fortiori* untuk golongan etnis Guran; di kalangan etnis Guran ini, mereka yang berpandangan panteistik, emanasionis (*fuyudhat*), iluminasionis (*isyraq*), dan sekte-sekte reinkarsionis selalu menemukan ladang persemaian yang subur. Para ulama seperti Ibrahim al-Kurani dan Maulana Khalid memegang posisi perantara di antara *bid'ah* dan ortodoksi. Untuk melawan *bid'ah-bid'ah* yang selalu terdapat di wilayah tanah tumpah darah mereka, mereka merepresentasikan sebuah reaksi ortodoks. Tetapi mereka tidak menolak secara keseluruhan doktrin-doktrin dan praktik-praktik mistik yang gampang sekali tergelincir menjadi *bid'ah* itu, melainkan memperkuatnya dan mengajukan interpretasi-interpretasi yang mempertemukannya dengan ortodoksi. Inilah yang pasti telah membuat pemikiran mereka memiliki daya tarik bagi orang Islam Indonesia, yang sudah begitu sering berusaha menemukan sebuah keseimbangan antara legalisme yang kering dan mistisisme yang panteistik.

Sisi lain dari spiritualitas muslim Indonesia tradisional adalah penghormatan kepada para wali, kepercayaan yang penuh kepada keajaiban-keajaiban mereka dan kepada keuntungan-keuntungan yang akan diperoleh dengan mengunjungi makam-makam mereka. Sikap ini tentu saja terdapat di seluruh dunia Islam, tetapi lagi-lagi ulama Kurdi-lah yang menguraikannya dalam kata-kata, dan dalam bentuk yang berkenan di hati orang Indonesia. Sebagaimana telah dikatakan sebelumnya, tidak ada pengarang yang lebih populer di Indonesia daripada Ja'far Barjinzi dengan Maulid dan *Manaqib*-nya.

Barzinji bukanlah satu-satunya pengarang Kurdi yang penggambarannya tentang keajaiban-keajaiban para wali terus-menerus memesona para pembacanya di Indonesia. Paling tidak, masih ada seorang pengarang Kurdi lain dalam bidang tersebut, yang hampir sezaman dengan kita, yang diikuti karena dekat

secara kultural. Pada tahun-tahun belakangan ini dua pesantren Jawa Timur mencetak kembali, untuk kepentingan santri mereka, sebuah kitab yang mempertahankan pemujaan terhadap para wali dan kepercayaan terhadap kejaiban-keajaiban mereka. Kitab tersebut berjudul *al-Fajr al-Shadiq fi al-Radd 'ala Munkiri al-Tawashshul wa al-Karamah wa al-Khawariq*. Pengarang risalah polemik yang menentang Wahabisme ini, yang aslinya diterbitkan pada tahun 1905 adalah seorang Kurdi yang bernama *Jamil Afandi Shidqi al-Zahawi* (1863-1940). Seperti ulama-ulama Kurdi lain yang disebutkan hingga kini, dia juga berasal dari Kurdistan bagian selatan.[28]

Akhirnya, terdapat beberapa pengarang Kurdi yang karya mereka tidak merefleksikan sesuatu yang khas Kurdi dan dikenal di Indonesia benar-benar secara kebetulan. Mereka ini, misalnya, adalah Jamal ad-Din Ibn al-Hajib (w. 1249), yang karyanya tentang tata bahasa bahasa Arab, *Al-Kafiyah* dan *Al-Safiyah,* dikenal di berbagai belahan Nusantara.[29]

Catatan Akhir: Perantara Budaya di Afrika Selatan

Kasus sangat menarik dari seorang ulama Kurdi, Abu Bakr Efendi, yang menulis sebuah buku dalam dialek Belanda untuk kepentingan masyarakat Melayu di Afrika Selatan, agaknya dapat dijadikan sebagai sebuah catatan akhir yang cocok dengan survei ini.[30] Ulama yang agak sukar dikenali latar belakangnya ini datang ke Tanjung Harapan pada tahun 1862, sebagai seorang duta dari Sultan Utsmani, Sultan Abdul Aziz, untuk mengajarkan hukum dan akidah Islam kepada masyarakat Melayu di sana dan menyelesaikan konflik-konflik yang menimbulkan perpecahbelahan di dalamnya. Dia mengajar bahasa Arab, tetapi juga mempelajari bahasa masyarakat setempat, bahasa Afrikaans, sebuah dialek Belanda. Di samping itu, dia juga menulis sebuah karya penting, *Bayan al-Din*, dalam bahasa Afrikaans tersebut, dengan menggunakan huruf Persia-Arab. Karya ini bukan hanya salah satu dari sangat sedikit karya yang ditulis dalam bahasa "Arabo-Afrikaans" (sebagaimana Van Selms mentahbiskan kepustakaan ini), tetapi ia juga merupakan salah satu dari teks-teks paling awal yang ditulis

dalam versi apa pun dari bahasa Afrikaans, dan karena itulah karya ini sangat menarik bagi para peminat ahli linguistik historis.[31]

Masyarakat Melayu di Tanjung Harapan terdiri dari keturunan para pemberontak dan unsur-unsur yang tidak disukai lainnya yang dibuang dari Hindia Timur oleh penguasa Belanda pada abad ke-17, dan juga keturunan dari bangsa-bangsa Nusantara yang dibawa ke sana sebagai budak-budak.[32]

Orang paling terkenal di antara orang-orang buangan ini adalah Syekh Yusuf Makassar, yang sudah disebut di bagian awal tulisan ini. Walaupun tulang belulangnya kemudian dikirim kembali ke tanah tumpah darahnya, Sulawesi Selatan, makamnya di Tanjung Harapan masih merupakan sebuah Pusat Penting bagi masyarakat Melayu setempat. Masyarakat tersebut tetap memelihara keterikatan emosional mereka kepada Islam tetapi, karena kurangnya ulama dan tidak adanya hubungan dengan dunia Islam lainnya, pengetahuan mereka tentang doktrin dan kewajiban agama secara berangsur-angsur menurun. Pada saat terjadinya sebuah kontroversi keagamaan, pada tahun 1860 atau 1861, mereka menulis surat kepada Sultan dan Khalifah di Istanbul, yang memintanya untuk mengirimkan buku-buku yang menerangkan ajaran-ajaran Islam ortodoks. Buku-buku dianggap tidak memadai di Istanbul, dan inilah sebabnya mengapa pada tahun 1862 Abu Bakr Efendi dikirim, melalui London menuju masyarakat muslim di Tanjung Harapan. Dia membuka sebuah madrasah, di mana dia mengajarkan bahasa Arab dan ilmu-ilmu Islam dasar, dan menulis sendiri bahan-bahan pengajarannya. Kitab *Bayan al-Din* diselesaikan pada tahun 1286/1869 dan dicetak di Istanbul di percetakan pemerintah pada tahun 1294/1877.

Siapakah Abu Bakr Efendi ini? Dalam pendahuluan berbahasa Arab untuk kitabnya *Bayan al-Din*,[33] dia menyebut dirinya sendiri sebagai keturunan (*min nasl*) Amir Sulaiman Ibn Amir Muhammad Ibn Amir 'Abdallah Ibn Amir Zaid, *min khanadan ahali Suhran tabi' Syahrazur wa Baghdad,* "termasuk dinasti penguasa pribumi Sohran, yang bergantung kepada Syahrazur dan Baghdad". Dengan kata lain, dia mengaku sebagai keturunan dari lingkungan penguasa emirat Kurdi Sohran atau Soran, ke arah utara Syahrazur, yang mencakup kota Arbil dan gunung-gunung dibaliknya. Cicit

laki-laki Abu Bakr dengan baik hati mengirimi saya sebuah foto hasil reproduksi dengan sebuah prasasti yang memuat silsilahnya secara lebih lengkap.[34] Di sini Abu Bakr memberikan *nisbah* al-Khusynawi kepada dirinya sendiri, yang berarti bahwa dia termasuk anggota suku Khusynau, yang tinggal di timur Arbil (di wilayah kekuasaan Sohran). Ada enam generasi antara Abu Bakr dan nenek moyangnya Amir Sulaiman, semuanya rupanya adalah ulama, karena mereka menyandang gelar Mulla atau Maulana. *Silsilah* ini terus bersambung ke atas beberapa generasi dari Amir Zaid (yang tadi disebut) melalui ayahnya 'Izz al-Din Muhammad al-Fadhl (yang diberi kehormatan dengan gelar *al-Hibr al-Kamil*, "ulama yang sempurna"); nenek moyang yang paling jauh dan tampaknya yang paling termasyhur adalah orang yang bernama Abu Nasr al-Amir Sulaiman "al-Ghazi al-Qurasyi al-Amjadi".[35]

Sayangnya, tidak satu pun dari nama-nama ini yang terdapat di dalam kamus-kamus biografis ulama Kurdi (Mudarris 1983, Mardukh 1364-6). Amir Sulaiman al-Ghazi mungkin identik dengan Sulaiman Beg Ibn Quli Beg Ibn Sulaiman Beg, yang berkuasa di Sohran pada paruh kedua abad ke-16, yang tentangnya *Syarafnamah* mencatat bahwa dia menjalankan beberapa kampanye yang berhasil melawan orang-orang yang berada di sebelah timurnya, tetangga-tetangga yang bermazhab Syi'ah (Bidlisi 1343: 360-1). Namun tidak seorang pun dari nenek moyang yang disebutkan itu dapat diidentifikasi dengan anggota penguasa belakangan yang disebutkan dalam kronika-kronika lokal (Mukriyani 1935). *Syarafnamah* memang menyebutkan bahwa para penguasa Sohran menggunakan gelar Amir, gelar yang juga dipakai oleh beberapa pendahulu Abu Bakr Efendi (dinasti Kurdi yang lain menggunakan gelar-gelar yang berbeda). Namun tidak ada referensi kepada keturunan Quraisyi, tidak ada pula *nisbah* al-Amjadi disebut dalam kronika tersebut. Kähler mencatat bahwa Abu Bakr Efendi menyebut dirinya juga al-Amjadi, dan berpendapat bahwa *nisbah* ini merujuk kepada sebuah desa di Kurdistan.[36] Namun—sejauh yang saya ketahui—desa tersebut tidak ada. Asal-usul Abu Bakr yang sesungguhnya mungkin selamanya tidak akan pernah jelas.

Pada tahun l950-an Van Selms mewawancarai putra Abu Bakr yang sudah berusia lanjut, 'Umar Jalal ad-Din, dan mencatat dari lidahnya beberapa data biografis tentang ayahnya. Abu Bakr belajar di Syahrazur, di madrasah yang didirikan oleh nenek moyangnya, Amir Sulaiman (tidak jelas Amir Sulaiman yang mana di antara dua orang yang memiliki nama yang sama), dan melanjutkan pelajarannya di Istanbul dan Baghdad. Ketika dia berada di Baghdad, penyerangan suku Baduin ke wilayah Sohran memaksa keluarga (atau suku) Abu Bakr untuk berpindah ke wilayah Erzurum, di mana Abu Bakr kemudian bergabung dengan mereka. Ketika pada suatu musim dingin sukunya menderita kelaparan, dia pergi ke Istanbul untuk memohon bantuan dari Sultan. Secara kebetulan, istana Sultan baru saja menerima permintaan akan bimbingan keagamaan dari Afrika Selatan, daripada mengirim makanan ke Erzurum maka waktu itu diputuskan untuk mengirim Abu Bakr sendiri ke Afrika (Van Selms 1960: VII/VIII).

Seberapa pun tingkat kesediaan yang sesungguhnya di pihak Abu Bakr, dia melaksanakan misinya dengan loyalitas yang sangat tinggi kepada Sultan. Walaupun masyarakat Melayu di Tanjung Harapan secara nominal mengikuti mazhab Syafii dan Abu Bakr, sebagai seorang Kurdi, pastilah sebelumnya menjadi penganut mazhab yang sama juga, namun dia mulai mengajar hukum Islam menurut mazhab Abu Hanifah, yakni mazhab resmi dari Kesultanan Utsmani. Dalam *silsilah* yang dikutip di atas, dia menyebut dirinya sendiri "Mufti empat mazhab", tetapi dalam kitab *Bayan al-Din* dia lebih dari sekadar menguraikan penjelasan tentang fikih Hanafi, dan malahan mengeluarkan pendapat yang sangat negatif tentang Imam Syafii. Mungkin hal ini ada hubungannya dengan berbagai kontroversi lokal yang pernah menyebabkan sebuah surat dikirim kepada Sultan, namun inti dari kontroversi tersebut sudah lama dilupakan sejak saat itu (bdk. Kähler 1961: 107-9).

Sekarang terdapat sejumlah pengikut mazhab Hanafi di kalangan orang-orang Melayu yang menetap di Tanjung Harapan, mungkin karena berbagai aktivitas Abu Bakr tadi, tetapi mereka tetap merupakan kelompok minoritas yang kecil. Serangannya terhadap mazhab Syafiiyyah hanya memberikan dampak sesaat. Menjelang masa kematiannya sekitar tahun 1880, dengan

semakin meningkatnya jumlah anggota masyarakat tersebut yang menunaikan ibadah haji, dan sebagian mereka memperoleh kesempatan untuk belajar kepada para guru bermazhab Syafii di Makkah, maka pengaruh Abu Bakr pun segera terhapuskan. Setelah kematiannya, para anggota masyarakat Melayu ini mengirim beberapa surat kepada mufti mazhab Hanafi di Makkah, yang meminta sang mufti mengutuk cercaan Abu Bakr terhadap Imam Syafii, dan permintaan itu dikabulkan (Kähler 1961: 109-12).

Mengapa ada sikap anti-Syafii dalam diri seseorang Kurdi yang dia sendiri mungkin pada awalnya adalah seorang penganut mazhab Syafii: apakah dia telah menjadi seorang pengikut mazhab Hanafiyah selama pelajarannya terdahulu di Istanbul? Apakah mungkin konflik dengan ulama Kurdi lain merupakan sebab kesediaannya untuk menjadi seorang penyebar agama di tanah yang jauh? Kita mungkin tidak akan pernah tahu. Tidak diragukan lagi, dia adalah kasus perantaraan budaya (*cultural brokerage*) yang sangat mencolok dan ekstrem yang disebutkan di halaman-halaman ini, yang memberikan dirinya sendiri sedemikian rupa sehingga menjadi tidak efektif: Seorang Kurdi, yang mungkin aslinya adalah penganut mazhab Syafii, dikirim oleh Sultan Turki bermazhab Hanafi ke masyarakat Melayu bermazhab Syafii yang hidup di bawah kekuasaan Inggris di Tanjung Harapan, dan menulis untuk mereka sebuah kitab fikih bermazhab Hanafi dalam bahasa Arab dan sebuah dialek Belanda. Seorang dengan kemampuan seperti yang dimilikinya mungkin akan memberikan dampak lebih besar seandainya dia tetap lebih dekat dengan tradisi keilmuan pribuminya sendiri. [ ]

LAMPIRAN: ADAPTASI INDONESIA KARYA-KARYA JA'FAR BIN HASAN AL-BARZINJI

A. Maulid an-Nabi (*'Iqd al-Jawahir*):

1. Muhammad Nawawi Bin 'Umar al-Jawi al-Bantani, *Madarij al-Su'ud Ila Iktisah al-Burud* (berbahasa Arab; berbagai terbitan).
2. Abu Ahmad 'Abd al-Hamid al-Qandali (Kendal), *Sabil al-Munji* (berbahasa Jawa). Kudus: Menara.
3. Ahmad Subki Masyhadi (Pekalongan), *Nur al-Lail al-Duji wa Miftah Bab al-Yasar* (Berbahasa Jawa). Pekalongan: Hasan al-'Attas.
4. Asrari Ahmad (Wonosari, Tempuran), *Munyah al-Martaji Fi Tarjamah Maulid al-Barzanji* (berbahasa Jawa). Kudus: Menara.
5. Mundzir Nadzir, *al-Qaul al-Munji 'ala Ma'ani al-Barzanji* (berbahasa Jawa). Surabaya: Sa'ad Bin Nashir Bin Nabhan.
6. M. Mizan Asrari Zain Muhammad (Sidawaya, Rembang), *Badr al-Daji Fi Tarjamah Maulid al-Barzanji* (berbahasa Indonesia). Surabaya: Karya Utama.

B. Manaqib Syekh Abdulqadir Jailani (*Lujjain ad-Dani*):

1. Abu Ahmad 'Abd al-Hamid al-Qandali (Kendal), *Jauhar al-Asani 'Ala al-Lujjain al-Dani Fi Manaqib…'Abd al-Qadir* (berbahasa Arab). Semarang: Al-Munawwir.
2. Muslih Bin 'Abd ar-Rahman al-Maraqi (Mranggen), *Al-Nur al-Burhani Fi Tarjamah al-Lujjain al-Dani* (berbahasa Arab dan Jawa). Semarang: Toha Putra.
3. Abu Muhammad Salih Mustamir al-Hajaini (Kajen), *Lubab al-Ma'ani Fi Tarjamah Lujjain al-Dani* (berbahasa Arab dan Jawa). Kudus: Menara.
4. M. Mizan Asrari Zain Muhammad (Sidawaya, Rembang), *Al-Nur al-Amani Fi Tarjamah al-Lujjain al-Dani*

(berbahasa Arab dan Jawa). Terbitan sendiri.

5. Asrari Ahmad (Wonosari, Tempuran), *Khulashah al-Manaqib li al-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani* (berbahasa Arab dan Jawa). Surabaya: Istiqamah.
6. Rd. Muhammad Yahya (Sukamiskin, Bandung), *Wawacan kangjeng Syaikh 'Abd al-Qadir Jilani R.'A* (berbahasa Sunda). Bandung: Sindangdjaja.
7. 'Abdallah Shonhaji, *Manakib Syeikh Abdulqadir Jailaani Radhiyallahu Anhu* (berbahasa Arab dan Indonesia). Semarang: al-Munawir.

Catatan akhir:

1. Saya menggunakan istilah Indonesia dalam tulisan ini bukan dalam pengertian politik, tetapi dalam pengertian geografis-kultural yang lebih luas, yang mencakup juga Malaysia, Thailand Selatan dan Filipina Selatan, yang semuanya mengikuti kultur muslim yang sama. Ketika berbicara tentang "Nusantara", kata ini juga merujuk kepada wilayah yang lebih luas ini.
2. Zikir ekstatik tarekat *Qadiriyah* Kurdi dan latihan kekebalan tubuh dideskripsikan dalam Bruinessen 1992a; 234-240. Karena praktik ini begitu berbeda dari praktik tarekat Qadiriyah di mana pun, saya menduga bahwa ia mempresentasikan kombinasi dari tarekat Qadiriyah dengan tarekat Rifa'iyah, dan mengemukakan bahwa terdapatnya sebuah *silsilah* yang di dalamnya terdapat baik 'Abd al-Qadir maupun Ahmad Rifa'i (juga Ahmad Badawi dan Ibrahim Dasuqi) merupakan buktinya (1978;271).
3. Proses tersebut disketsakan secara tajam, untuk kasus Jawa, dalam Ricklef 1979, studi paling masuk akal mengenai pokok bahasan ini.
4. D.N. Mackenzie, "Guran", E.I.2; Minorsky 1943; van Bruinessen 1992a: 109-115.
5. Ahmad Ates, "Molla Gurani", *Islam Ansiklopedisi*; J.R. Walsh, "Gurani, …", E.I.2; Repp 1986; Yildiz tanpa tahun. Pengarang yang disebut terakhir, karena ingin menyatakan bahwa Molla Gurani berasal dari Turki (sekarang), memberikan alasan, secara tidak meyakinkan bahwa dia mungkin lahir di sebuah desa yang bernama Guran di dekat Diyarbekir. Di seluruh Kurdistan ada beberapa kelompok suku dan desa kecil yang bernama Guran, yang hubungannya dengan kelompok etnis Guran tidak benar-benar jelas.
6. Johns 1978; bdk. Artikel oleh penulis yang sama "Al-Qushashi" dan "Al-Kuran" dalam *Encyclopaedia of Islam*.
7. Hanya satu salinan dari *Safinah an-Najah* yang tampaknya masih ada sampai sekarang, dalam sebuah *majmu'ah* yang terdiri dari tujuh risalah yang ditulis Yusuf. Sebuah mikrofilm

yang sangat baru dan transkripsi yang tidak memuaskan dari *majmu'ah* ini terdapat di perpustakaan Royal Institute of Linguistics and Anthropology (KITLV) di Leiden.

8. Judulnya, sebagaimana yang diberikan oleh Muradi, tidak sepenuhnya bisa dimengerti: *Jawabah al-Ghurawiyah 'an al-Masail al-Jawiyyah al-Jahariyyah*. Rinkes menginterpretasikan kata terakhir sebagai "dari [kerajaan Melayu bagian] Johor"; namun *nisbah* ini biasanya ditulis dengan *jauhariyyah*.
9. Informasi lebih jauh tentang koneksi dan hubungan Naqsyabandiyah Ibrahim dengan berbagai cabang Naqsyabandiyah sezamannya akan ditemukan dalam buku saya (1992b).
10. Edmonds 1957: 68-79; Tawakkuli 1980: 133-68; Van Bruinessen 1992a: 220-34.
11. Edmons 1957: 68; Tawakkuli 1980: 133-4.
12. Untuk pembahasan yang rinci tentang karier keulamaan Muhammad, dengan nama-nama guru dan judul-judul karyanya, lihat Muradi 1301: IV, 65-6; Mudarris 1983: 493-5. Judul karya yang diterjemahkan adalah *al-Janib al-Gharbi fi Hall Musykilat Ibn al-'Arabi*.
13. Friedmann 1971;7-8, 97-101; Rzvi 1983: 339-41.
14. Lihat Muradi 1301: II, 9; Mudarris 1983: 136; GAL II: 384; S II: 517-8.
15. Judul-judul dalam lampiran tulisan ini.
16. *Manaqib Sayyid asy-Syuhada Hamzah* (GAL II: 384). Hamzah ini menjadi syahid pada tahun 624/1225 dan, karena itu, tidak boleh dikacaukan dengan orang yang senama dengannya yang lebih terkenal. *Manaqib* ini dijadikan rujukan sebagai sebuah sumber yang otoritatif dari sebuah fatwa ulama-ulama tarekat di Jawa (tentang masalah apakah peringatan hari kematian wali merupakan *bid'ah* atau tidak): Jam'iyyah Ahl ath-Thariqah al-Mu'tabarah al-Nahdhiyyah, *al-Fuyudhat al-Rabbani* (Jombang, Jawa Timur 1980): 33.
17. Tujuh di antaranya diurutkan dalam Bruinessen 1987: 49n. (Lihat juga lampiran tulisan ini). Saya hanya menemukan dua versi yang didasarkan atas karya Yafi'i, dan dua lainnya, dalam

bahasa Sunda dan Indonesia, yang didasarkan atas sebuah *manaqib* yang ketiga, *Tafrih al-Khathir*. Yang terakhir ini juga ditulis oleh seorang Kurdi, 'Abd al-Qadir Ibn Muhyi ad-Din al-Arbili (Mudarris 1983: 305 dan seterusnya), atau lebih tepatnya diterjemahkan olehnya ke dalam bahasa Arab dari karya aslinya berbahasa Persia yang ditulis oleh Muhammad Shadiq al-Qadiri. Bdk. Drewes & Poerbatjaraka 1938: 45.

18. *Ratib Rafi'i*, Perpustakaan Nasional Jakarta, ms A 218. Dua orang guru Banten masih memiliki naskah yang benar-benar identik (fotokopinya ada pada saya). Beberapa nama tidak disebutkan dalam sebuah *silsilah* di sini, kecuali menyebutkan nama-nama pada arwah yang dihormati yang bagi mereka dibacakan al-Fatihah dalam *ratib* tersebut, disebutkannya Sultan Muhammad 'Arif Zain al-'Asyiqin (yang berkuasa tahun 1753-1773) dan putranya, Abu al-Mafakhir Muhammad 'Ala ad-Din (1773-1799), menunjukkan bahwa *ratib* ini, dan barangkali juga *debus*, mulai dipakai pada paruh kedua abad ke-18. Dua wali lainnya yang merupakan alamat doa di dalam *ratib* adalah: seorang Safi ad-Din Ahmad ibn 'Alwan dan Sayyid Abu Bakr ibn 'Abdallah al-'Aidarus. Yang terakhir ini adalah seorang sufi terkenal, yang hidup di Aden dan wafat pada tahun 1508. Beberapa keturunannya menjadi ulama dan sufi terkemuka di Gujarat. Nuruddin ar-Raniri merunut afiliasinya dengan tarekat Rifa'iyah, dan Yusuf Makassar merunut silsilah tarekat Qadiriyah-nya, melalui keluarga ini.
19. Kitab-kitab pengarang tersebut dan para pengarang lainya yang dikaji di Indonesia disurvei dalam Bruinessen 1990c.
20. Kitab *Hawasyi* dicetak ulang secara teratur di Indonesia; *Mawahib* dicetak, dalam empat jilid, di Matba'ah al-'Amirah asy-Syarafiyyah di Makkah, tanpa tahun. Tentang semua karya dan pengarang yang disebut lihat Bruinessen 1990c. Untuk informasi bio-bibliografis tentang Muhammad ibn Sulaiman, lihat; Muradi 1301: IV, 111-2; Mardukh 1364: 252-3; GAL II: 389; S II: 555; van den Berg 1886: 530. Popularitas kedua kitab karangan al-Kurdi tak pernah pupus di lingkungan tertentu sehingga sebuah koleksi fatwa yang baru-baru diedarkan oleh ulama-ulama Indonesia yang menetap di Makkah (al-

Barr 1409) tiga kali merujuk kepada *Kurdi Shughra* sebagai sumber rujukan dan sebelas kali kepada *Kurdi Kubra*, jelas yang dimaksud dengan kedua *Kurdi* tersebut adalah kitab yang berjudul *Hawasyi* dan *Mawahib*.

21. Namun 'Abd as-Samad tidak menyebut al-Kurdi sama sekali dalam karyanya sendiri, dan tidak jelas apakah dia pernah kembali (bdk. Quzwain 1985). Al-Kurdi juga tidak disebutkan di antara guru-guru besar orang Melayu sezamannya, Da'ud ibn 'Abdallah al-Fatani (Abdullah 1987: 29-37).
22. Syekh Yasin al-Fadani memberikan, dalam kitabnya *al-'Iqbal al-Faraid* (1401: 83-4), *isnad*-nya mengenai kitab *Hawasyi al-Madaniyyah*: perawi pertama setelah Kurdi sendiri adalah sufi yang terkenal di sini, Muhammad ibn 'Abd al-Karim as-Samman, kemudian diikuti Syarif 'Abd al-Majid az-Ziyyadi, kemudian dua orang dari Palembang ('Aqib ibn Hasan ad-Din dan 'Abd as-Samad, yang terakhir ini agaknya tidak boleh dikacaukan dengan sufi yang mempunyai nama yang sama, yang hidup dua generasi sebelumnya) dan Nawawi Banten yang sangat terkenal; setelah itu 'Abd al-Hamid ibn Muhammad 'Ali al-Qudusi (yang juga pengarang buku mengenai *ushul fiqh* yang banyak dipakai), Sayyid 'Ali al-Habsyi (dari Kwitang, Jakarta) dan akhirnya Syekh Yasin sendiri.
23. Ada sejumlah kajian biografis mengenai Maulana Khalid, misalnya al-Khani 1306; Hourani 1972, al-Mudarris 1979. Karya yang disebutkan pertama juga memberikan informasi tentang *khalifah* yang ditunjuk oleh Syekh Khalid. Suatu penjelasan sosiologis mengenai penyebaran tarekat Naqsyabandiyaha Khalidiyah yang cepat di Kurdistan diberikan dalam Bruinessen 1992a: 224-234.
24. Tentang *zawiyah* di Jabal Abu Qubais dan cepatnya penyebaran tarekat Khalidiyah ke Indonesia, lihat Bruinessen 1990a: 161-9 dan buku saya tentang tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia (1992b).
25. Untuk catatan biografi mengenai Muhammad Amin al-Kurdi, lihat Mudarris 1983: 545-7; Mardukh 1366: 125-6, dan Kata Pengantar dalam edisi *Tanwir* yang paling banyak dicetak.

26. Visualisasi (*tashawwur*) guru sebagai sarana untuk mengadakan ikatan spiritual dengannya dan menerima bimbingannya (*rabithah bi asy-syaikh*) merupakan satu teknik tarekat Naqsyabandiyah yang khas. Biasanya, seseorang akan memvisualisasikan gurunya sendiri, tetapi untuk beberapa generasi sesudah Maulana Khalid yang karismatik, pengikut spritualnya akan membangun *rabithah* secara langsung dengannya. Di antara catatan-catatan yang dibawa oleh orang Indonesia yang pulang dari Makkah adalah beberapa gambaran singkat mengenai penampilan fisik Maulana Khalid al-Kurdi, sehingga mereka dapat mengetahui bagaimana cara memvisualisasikannya.
27. Demikianlah, misalnya, pendapat Abdurahman Wahid (Ketua PBNU). Kepada tokoh inilah saya pertama kali mengajukan tesis saya tentang pengaruh Kurdi terhadap orang Islam Indonesia. Dia langsung memercayainya; dia sendiri belajar di Baghdad dan dia ingat bahwa kebanyakan temannya pada waktu itu adalah orang-orang Kurdi. Dia mengaitkan hal ini dengan fakta bahwa, sebagai pengikut mazhab Syafi'i, mereka melaksanakan tata cara berwudu, waktu sembahyang, dan lain-lain, yang sama, yang membuat mereka lebih mudah untuk hidup bersama.
28. Jamil adalah putra dari mufti Baghdad, Muhammad Faidhi al-Zahawi, yang mempunyai hubungan dengan keluarga Baban yang lama berkuasa di wilayah Sulaimaniyyah. Dia memiliki karier yang berhasil sebagai penyair dan penulis "intelektual". Bio-bibliografi dalam GAL S III: 483-8. Karyanya dicetak ulang oleh pesantren Lirboyo, Kediri, dan juga oleh pesantren Denanyar, Jombang. Satu-satunya penulis baru lain dengan corak yang sama dan dikenal di Indonesia adalah Yusuf Nabhani dari Lebanon, yang karyanya *Sa'adah al-Darain* dan *Jami' Karamat al-Auliya'* sangat dikenal di lingkungan tertentu. Bagian dari kitab yang terakhir ini juga dicetak ulang di Denanyar.
29. Jamal ad-Din Abu 'Amr 'Utsman …ibn al-Hajib lahir dari keluarga Kurdi aristokrat di Mesir bagian utara pada tahun

1174, belajar di Kairo dan Damaskus, dan meninggal di Alexandria. Lihat *GAL* I: 303; S I: 531 dan Ibrahim 1366.

30. Saya pertama menelusuri jejak Abu Bakr Efendi dengan sebuah surat dari seorang buyutnya, Mr. Ismat Efendi, yang ingin mengetahui apakah saya dapat membantunya menemukan informasi lebih lanjut tentang nenek moyangnya. Abu Bakr Efendi adalah seorang yang terkenal dalam sejarah masyarakat Melayu di Tanjung Harapan (Cape Town) dan sudah dijadikan pokok bahasan studi ilmiah oleh Brandel-Syrier ban Selms dan Kahler.
31. *Bayan al-Din* ditulis dalam dua bahasa: setiap kalimat Arab segera diikuti dengan terjemahan bahasa Afrikaansnya. Sebuah terjemahannya dalam bahasa Inggris diterbitkan oleh Brandel-Syrier pada 1960, teks berbahasa Afrikaansnya belakangan disunting dalam transkripsi huruf Latin dan dianalisis oleh Van Selms (1979).
32. Laporan tentang masyarakat ini, serta sejarah dan kehidupan budayanya diberikan oleh du Plessis dan Luckhoff (1953).
33. Sebuah eksemplar dari karya langka ini terdapat di Perpustakaan Universitas Leiden. Pendahuluan berbahasa Turki dan Arabnya diterjemahkan dalam Brander-Syrier 1960: XLV-XLIV, tetapi terjemahan ini mengandung beberapa kesalahan serius.
34. Foto tersebut dan sejumlah dokumen lain tentang Abu Bakr Effendi sekarang bisa disimak pada situs khusus mengenainya yang disusun oleh Sdr. Ismat Effendi, http://www.abubakreffendi.net/. Silsilah di bawah foto ini praktis identik dengan pohon keluarga yang dilihat dan diringkaskan oleh Van Selms (1960: VI-VII).
35. Lengkapnya: *al-Bahr al-Muhaqqaq wa al-Hibr al-Mudaqqiq Syaikh al-'Ilm wa Mufti al-Arba' al-A'imma Ma'mur al-Daulah al-'Utsmaniyyah ila Janub Afriqa li Nasyr al-'Ulum ad-Diniyyah wa al-Ma'arif al-Rabbaniyyah fi Sanah 1278 Maulana Abu Bakr Efendi al-Khusynawi ibn Mulla.'Umar Big ibn Maulana Salahuddin (ibn) Maulana Amir Sulaiman ibn Maulana Amir Muhammad ibn Maulana 'Adhud al-Din*

'Abdullah ibn Zaid ibn Maulana al-Hibr al-Kamil Muqtada al-Amajid wa al-Amatsil dzi al-Janahin 'Izz al-Din Muhammad qaddasa sirrahu ibn Amir 'Abdullah ibn Zain ad-Din (ibn) Mulla Ahmad ibn 'Abd al-Haqq Sulaiman al-Khusynawi min nasl Maulana Abi al-Muhsin Mulla 'Utsman Hamid ibn Abi Nasr al-Amir Sulaiman al-Ghazi al-Qurasyi al-Amjadi.

36. Kähler 1961: 102. Buku berbahasa Arab yang disebarkan oleh Madrasah Abu Bakr diberi stempel yang menyebutkan namanya sebagai Abu Bakr Efendi al-Amjadi.

GLOBAL DAN LOKAL DALAM ISLAM INDONESIA

Bagi pengamat asing sekaligus bagi banyak orang Indonesia sendiri, Islam Indonesia selalu terlihat sangat berbeda dengan Islam di mayoritas tempat lain, terutama dengan Islam seperti yang dianut dan diamalkan di semenanjung Arab. Dari Raffles hingga Van Leur, para pegawai sipil kolonial, misionaris, dan sarjana mengklaim bahwa Islam, terutama di Jawa, tak lebih dari selapis tipis selubung yang di baliknya dapat dilihat dengan mudah suatu pandangan dunia timur yang berbeda dalam berbagai aspek pentingnya dengan orientasi hukum Islam serta transendentalisme Islam Timur Tengah. Sikap religius orang Indonesia kerap dikatakan lebih dipengaruhi oleh agama-agama India (Hindu, Buddha) yang sudah lama ada di Nusantara dan bahkan agama-agama lokal lain yang lebih tua dengan pemujaan mereka terhadap leluhur serta penghormatan terhadap dewa-dewa bumi dan sekian banyak roh.

Ada dua kategori penduduk Nusantara yang dilihat sebagai pengecualian terhadap kelaziman sinkretis ini dan sebagai ancaman: para pedagang dan guru agama Arab (terutama yang mengaku keturunan Nabi Muhammad, para sayid) serta orang-orang Indonesia yang telah pergi ke Makkah (para haji), yang sebagian besar mengubah gaya hidup, tindak-tanduk di depan umum, serta sikap politik mereka setelah pulang ke Indonesia. Kedua kategori tersebut mewakili, atau dipercayai mewakili, serbuan Islam Timur Tengah ke Indonesia. Berbagai ahli telah menyatakan bahwa para haji juga tetap merupakan unsur asing dalam masyarakat Indonesia. Bahkan pengamat yang jeli dan

relatif simpatik semacam C. Snouck Hurgronje pada akhir abad ke-19 menyampaikan bahwa ketika orang tua ingin menakut-nakuti anak yang bandel mereka mengancam akan memanggil haji (satu-satunya jenis manusia yang dianggap lebih menakutkan ketimbang haji adalah tentara Eropa.)[1]

Di sini secara berdampingan terdapat dua bentuk Islam Indonesia yang bertolak belakang di mata orang luar (Eropa) dan, sudah jelas, di mata banyak umat muslim Indonesia pula: Islam lokal dan Islam global. Haji dan sayid paling jelas mewakili kekuatan globalisasi yang tampaknya memecah pola pikir, cita rasa dan kebiasaan, serta struktur lokal. Islam lokal, dalam pandangan banyak pengamat, tidaklah benar-benar Islami, tetapi hanya terislamisasi secara dangkal. Islam "global" pada akhir abad ke-19 bukan saja dianggap sebagai bentuk yang kurang ramah dari agama ini, melainkan juga sebagai ancaman karena wataknya yang transnasional. Pada masa-masa itu, Pan-Islam adalah momok yang dipandang sangat serius oleh sebagian besar pejabat kolonial.

"Hindu" atau Muslim lokal?

Pada pertengahan abad ke-20, para ilmuwan sosial Amerika membuat dikotomi pola budaya yang kini menjadi klasik, *santri* dan *abangan*, yang dalam skema Geertz dilengkapi dengan varian elit dari golongan terakhir, *priayi*.[2] Mengikuti informan muslimnya yang reformis, jelas saja Geertz menggambarkan banyak praktik abangan (dan priyayi) sebagai tidak Islami dan kadang menyebutnya sebagai Hindu. Pemujaan pada nenek moyang dan kepercayaan terhadap roh dengan selamatan sebagai bentuk ritual utama, klenik serta pelbagai bentuk mistisisme yang menekankan penyatuan antara Tuhan dan manusia, laku asketis di tempat-tempat terpencil: semua ini terkesan asing bagi Islam dan lebih dekat dengan Hinduisme atau 'spiritisme".

Kepercayaan dan ritual abangan, sudah pasti sangat tidak sejalan dengan Islam versi kitab dan ulama, dan terutama dengan buku pelajaran Islam baku. Namun demikian, hanya segelintir pengamat Islam Indonesia yang mengecapnya sangat berbeda dengan Islam Arab pernah tinggal di negara muslim lain. Yang

mereka bandingkan adalah praktik nyata di satu sisi dan abstraksi yang tak memiliki basis sosial di sisi yang lain. Faktanya, banyak praktik khas Islam abangan juga ditemukan pada bagian-bagian lain dunia muslim.[3] Ada gunanya membandingkan deskripsi agama abangan Geertz dengan observasi terhadap kehidupan sehari-hari petani Mesir di awal abad ke-19 yang dilakukan dalam kajian klasik lain, *Manners and customs of the modern Egyptians* [Adat istiadat orang Mesir masa kini] karya Lane. Sebagian praktik Jawa yang tampak sangat tidak Islami sepertinya juga dikenal oleh orang Mesir.

Sebagai contoh, ambillah tipe ramalan berikut ini yang dipraktikkan oleh sementara dukun di Jawa setelah pencurian atau perampokan untuk menentukan identitas pelaku kejahatan. Kuku jempol seorang gadis muda, yang bertindak sebagai asisten si dukun, dihitamkan dengan tinta dan si gadis harus memandangi kuku itu sampai dia melihat roman muka seseorang. Ini dipercaya sebagai si pelaku kejahatan, dan konon orang yang ditangkap berdasarkan deskripsi si gadis biasanya mengakui kejahatan mereka. Praktik ini akan dipandang oleh banyak Indonesianis sebagai khas Indonesia, tetapi praktik yang sama juga diuraikan dalam buku Lane.

Sebagian praktik sihir yang oleh muslim reformis dikecam sebagai sesuatu yang tidak Islami malah jelas berasal dari wilayah pusat muslim. Sebagian besar isi ikhtisar populer sihir dan ramalan yang dikenal sebagai primbon atau (dalam bentuk yang lebih terislamkan) buku *mujarrabat*, diambil langsung dari karya-karya penulis muslim Afrika Utara abad ke-12 hingga 13, Syekh Ahmad al-Buni.[4]

Dengan demikian, banyak praktik dan kepercayaan lokal tampak sebagai bagian dari suatu kompleks budaya global yang nyaris hanya bisa disebut muslim atau "*Islamicate*".[5] Banyak muslim Indonesia masa kini menolak mengakui semua itu sebagai Islami karena bertentangan dengan konsepsi modern tentang Islam yang universal. Namun dalam banyak kasus, kepercayaan dan praktik tersebut datang ke Indonesia sebagai bagian dari peradaban Islam, meskipun mungkin tidak termasuk inti agama Islam. Kepercayaan dan praktik ini mewakili gelombang awal

Islamisasi. Tidaklah tepat bicara mengenai Islamisasi seolah ia merupakan peristiwa satu kali jadi; Islamisasi adalah suatu proses yang, untuk Indonesia, dimulai sekitar abad ke-13 hingga ke-15 dan belum selesai (barangkali tak akan pernah selesai). Hingga relatif baru-baru ini, perjalanan ke Makkah untuk menunaikan Haji memainkan peran penting dalam proses tersebut. Islam pertama kali dibawa ke Indonesia oleh muslim yang berasal dari berbagai wilayah dan suku (sepertinya seluruh wilayah pesisir dari Arab Selatan hingga Cina selatan terwakili). Namun, begitu cukup banyak orang Indonesia mulai berhaji dan ngaji kitab di Makkah, para santri dan haji yang pulanglah yang terutama mengarahkan proses Islamisasi.

Haji dan Perburuan Kekuatan Spiritual

Daya tarik Makkah bagi orang Indonesia itu sendiri barangkali merupakan bagian dari praktik dan sikap keberagamaan Indonesia yang tradisional dan pra Islam, khususnya pencarian kekuatan spiritual melalui perjalanan ke tempat-tempat suci. Lebih banyak orang Indonesia yang berhaji ketimbang orang-orang lain yang tinggal lebih dekat dengan Makkah.

Sangat sedikit sumber autentik mengenai sejarah Islam di Indonesia sebelum abad ke-17, tetapi sejak tahun 1600 kita memiliki dokumentasi tentang orang-orang berkedudukan tinggi yang naik haji, tinggal di Makkah beberapa tahun untuk belajar, dan setelah mereka pulang meraih posisi berpengaruh di kerajaan Melayu dan Jawa, sebagai hakim dan anggota dewan penasihat bagi penguasa. Demikianlah yang terjadi pada misalnya Abdurrauf Singkel di Aceh, Yusuf Makassar di Banten dan agak belakangan, Arsyad al-Banjari di Banjar.

Pada abad ke-17 dan 18, para haji tidak memainkan peran oposisi terhadap penguasa lokal, sebaliknya, mereka umumnya dihormati oleh para penguasa setempat. Mereka juga sangat dihargai dan kadang ditakuti karena kekuatan magis yang dihubungkan dengan mereka. Salah satu tarikh istana Jawa, *Babad Tanah Jawi*, mencatat bahwa pada masa para wali sanga yang konon telah mengislamkan Jawa, orang Jawa mencari sumber-

sumber kesaktian dan *kadigdayan,* kekuatan supernatural dalam seni beladiri. Islam tampak sekadar sebagai salah satu sumber kekuatan, dan Makkah sebagai wilayah paling suci tempat latihan spiritual yang tepat mungkin menghasilkan pencapaian kekuatan tambahan yang penting. Nyatanya, mungkin inilah alasan mengapa kita mendapati begitu banyak tokoh dari lingkaran istana menunaikan haji.

Bahkan, ada indikasi bahwa orang-orang ini menganggap sebagian pengetahuan yang mereka peroleh bukan sesuatu yang boleh dibocorkan kepada khalayak awam. Melalui kelebihan dalam kebatinan dan kesaktian, para penguasa melegitimasi diri dan mempertahankan kedudukan mereka. Ilmu yang efektif secara magis (atau 'ngelmu') itu, terutama terdiri dari latihan batin dan amalan tarekat. Masing-masing tarekat memiliki amalan khusus sendiri-sendiri—zikir dan wirid, dan berbagai cara pernapasan, posisi tubuh, meditasi—yang cukup mirip jenis amalan yang telah dikenal orang Jawa. Berbagai tarekat memiliki sejumlah pengikut di kalangan elit Indonesia sejak setidaknya awal abad ke-17, tetapi sejauh dapat dibuktikan, baru pada paruh kedua abad ke-18 kelompok tarekat seperti Qadiriyah dan Rifa'iyah mulai mendapat pengikut luas di kalangan masyarakat kelas bawah. Hingga saat itu, ilmu-ilmu tarekat tampaknya dimonopoli kalangan istana.[6]

Bagi banyak orang Indonesia, Islam pada mulanya tentu terlihat sebagai satu lagi sumber kekuatan, di samping sumber-sumber yang sudah ada, bukan menggantikan sumber-sumber tersebut.[7] Unsur-unsur budaya Islam atau muslim perlahan-lahan menyatu ke dalam praktik Jawa. Di antara berbagai sesajen makanan untuk leluhur dan arwah lain yang disinggung-singgung pada akhir abad ke-19, ada satu yang dinamai *ngrasulake*, kata gabungan Jawa yang didasarkan pada kata Bahasa Arab *rasul* atau nabi.[8] Serupa dengan itu, kita dapati beragam teknik yang diasosiasikan dengan satu atau lain tarekat memasuki praktik pemujaan dan klenik populer, secara nyaris tak kentara mengislamisasi praktik-praktik lokal yang sudah ada. Sebagian teknik mistik ini sendiri tentu dipinjam dari tradisi agama lain dan mungkin diterima dengan mudah oleh umat Islam Indonesia karena sudah dikenal. Namun demikian, apa pun asal-muasalnya, teknik-teknik tersebut

dimasukkan ke dalam suatu sistem makna muslim dan oleh karena itu tak bisa disebut non atau pra-Islam.

Salah satu sekte mistis di Jawa mengajarkan sebentuk meditasi yang didasarkan pada pencerapan cahaya warna-warni yang sangat mirip dengan teknik meditasi Tantrik yang dikenal pada masa silam Jawa yang Hindu-Buddhis. Namun seperti yang pernah saya coba tunjukkan di tempat lain, teknik ini mungkin malah menunjukkan sisa serbuan kelompok sufi Kubrawiyah, yang tampaknya dikenal sebagian orang Jawa di Makkah pada abad ke-16.[9]

Sebuah praktik yang dikaitkan dengan kelompok tarekat Rifaiyah, yakni menusuk tubuh dengan benda logam tajam (dabus) untuk menunjukkan kepasrahan total kepada Tuhan (serta menunjukkan perlindungan Tuhan, yang menyebabkan tak ada luka yang ditimbulkan oleh tindakan tersebut), diperkenalkan ke banyak wilayah di Nusantara. Praktik itu digabungkan dengan teknik-teknik kekebalan yang sudah terlebih dulu ada di Indonesia dan dengan demikian mengalami sedikit perubahan: dalam dabus, logam penusuk dan pedang tidak menembus kulit karena kekuatan pelindung doa-doa yang dirapalkan. Semua doa ini jelas-jelas Islami.[10]

Dua Dimensi Reformasi Islam di Indonesia

Tiap generasi haji yang kembali dari Makkah cenderung menolak bentuk Islam lokal yang ada di kampung halaman mereka dan memilih Islam yang dianggap "lebih murni" yang mereka jumpai dan pelajari di Arab. Bahkan praktik dan kepercayaan tertentu yang juga berasal dari jantung wilayah Islam pada masa yang lebih awal dianggap sebagai penyimpangan yang harus diperbarui. Reformasi Islam merupakan proses yang berlangsung tanpa henti selama berabad-abad, dan setiap generasi baru orang yang pulang dari Hijaz memunculkan gelombang baru reformasi.

Demi kepentingan analisis, kita bisa membedakan dua unsur terpisah dalam reformasi (meskipun dalam kehidupan nyata kedua unsur itu mungkin sulit dipisahkan satu sama lain). Unsur yang paling penting adalah upaya membuat praktik dan

kepercayaan muslim Indonesia lebih sejalan dengan praktik dan kepercayaan muslim Arab, terutama yang berada di kota-kota suci, yang agamanya diasumsikan lebih murni dan lebih autentik. Pertarungan melawan ritual, kepercayaan, dan nilai-nilai lokal merupakan keprihatinan utama kaum reformis.

Unsur yang kedua, yang arti pentingnya cenderung dibesar-besarkan oleh pengamat luar, adalah turunan dari berbagai gerakan reformis dan revivalis di Timur Tengah, dari Wahabiyah ke Salafiyah hingga gerakan yang lebih belakangan semacam Ikhwanul Muslimin dan bahkan revolusi Iran. Gagasan Islam yang dijumpai tiap generasi haji dan pelajar di Kota-kota Suci Islam tidaklah sama. Perdebatan yang terjadi di Makkah atau di tempat lain di dunia Islam berpengaruh pada Indonesia dan ditiru di sana.

Namun demikian, jelas bahwa para haji yang pulang itu bukan melulu, atau bahkan mayoritas, agen pembaru puritan yang berorientasi syariat di Indonesia. Segala macam perkembangan dalam dunia muslim diperantarai oleh saluran yang sama. Demikianlah kelompok tarekat khas India, Shattariyah, yang berkembang di Asia Selatan pada abad ke-16 dan 17 dan dikenal atas kemudahannya menerima praktik lokal, mencapai Indonesia melalui Madinah. Sebagian haji yang kembali dari Makkah pada paruh pertama abad ke-20 adalah pembaru yang berorientasi syariat, bertekad membersihkan Islam Indonesia dari praktik-praktik "asing"; namun haji yang lain sebagian besar hanya membawa mitos-mitos magis dari Arab. Kedua tipe ini hidup berdampingan.

Indonesia bukanlah penerima pasif dalam proses ini—pengaruh-pengaruh baru dimasukkan ke dalam pola budaya dan keagamaan yang telah ada dan dengan demikian termodifikasi hingga taraf tertentu—tetapi Indonesia adalah penerima, bukan pelaku aktif dalam pertukaran global ini. Hingga jauh di abad ke-20, suatu model pusat-pinggiran dengan Makkah dan Madinah sebagai pusat dan Indonesia sebagai pinggiran cukup menggambarkan hubungan Indonesia dengan dunia Islam. Wilayah-wilayah pinggiran lain menghasilkan pengaruh global yang, seperti telah disampaikan, juga mencapai Indonesia melalui dua kota suci tersebut. Islam Indonesia memunculkan bentuk budayanya sendiri

yang khas tetapi ini paling-paling tersebar di wilayah Indonesia sendiri dan barangkali tak pernah memiliki dampak di dunia Islam yang lebih luas. Hanya dalam kasus masyarakat Arab yang tinggal di Nusantara kita bisa bicara, bila memang dikehendaki, mengenai pengaruh Indonesia pada Islam non-Indonesia.

Pedagang Arab, yang mayoritas berasal dari Hadramaut, telah datang ke Nusantara selama berabad-abad. Banyak di antara mereka juga bertindak sebagai guru agama, menjadi sumber utama lain dari Islam "global." Para sayid di antara mereka, khususnya, memiliki pengaruh besar pada sikap beribadah muslim Indonesia, yang sebagian diarahkan pada diri mereka sendiri sebagai *ahlul bait*, keturunan Nabi. Hidup dan bergaul dekat dengan muslim Indonesia serta berada di jantung kehidupan keagamaan mereka, orang-orang Arab yang tinggal di Indonesia mau tak mau terpengaruh oleh sikap keagamaan umat Islam di Indonesia (meskipun sekadar karena mereka harus menekankan aspek-aspek agama yang paling menarik bagi orang Indonesia, guna membuat orang Indonesia terkesan).

Kedudukan Syariat dalam Islam Indonesia dan Reaksi-reaksi Anti Syariat

Berlawanan dengan yang kerap diduga, bukan hanya mistisisme yang datang ke Indonesia pada tahap awal Islamisasi. Di antara manuskrip paling tua dari Indonesia yang masih ada, yang dibawa pulang oleh kapal dagang Eropa sekitar tahun 1600, kita temukan beberapa karya fikih dalam Bahasa Jawa, yang menunjukkan bahwa pada masa awal itu, hukum (syariat) disikapi secara serius, dipelajari dan diterapkan setidaknya di sebagian lingkungan masyarakat setempat. Penulis muslim Indonesia termasyhur abad ke-17, Nuruddin ar-Raniri dan Abdurrauf as-Sinkili (al-Fansuri) selama ini lebih dikaji sebagai mistikus tetapi mereka juga menulis karya fikih, barangkali demi memenuhi kebutuhan praktis yang lebih nyata. Berbagai kerajaan Jawa/Melayu memiliki mufti, kadi, dan pengadilan hukum yang kebanyakan menerapkan syariat di samping, dan biasanya selaras dengan, peraturan adat serta ketetapan penguasa.

Namun demikian, pada abad ke-19, situasi berubah: pemerintahan kolonial telah (atau dalam proses menuju) diberlakukan di banyak belahan Nusantara, dan banyak kerajaan lokal kehilangan kemerdekaan. Saat itu kita melihat munculnya tipe pemimpin keagamaan yang sepertinya baru, bukan di istana, melainkan di pinggiran dan kerap bertindak atau berbicara dalam posisi berseberangan dengan istana serta Kompeni. Inilah periode ketika para haji terlihat sebagai unsur yang radikal dan asing dalam masyarakat kolonial, pemberontak yang punya kemampuan untuk, atau sudah benar-benar, mendelegitimasi pemerintahan kolonial serta hierarki sosial masyarakat setempat.

Dalam kurun waktu inilah untuk pertama kalinya pula kita menjumpai reaksi memusuhi terhadap reformasi Islam di kalangan tertentu. Para haji bukan lagi sosok yang dihormati semua orang, melainkan perlahan-lahan berubah menjadi momok yang bisa digunakan orang tua untuk mengancam anak-anaknya. Tanggapan kalangan muslim Jawa "sinkretis" terhadap para calon pembaru akhir abad ke-19 ini merentang dari yang bersifat apologetis hingga menolak habis-habisan Islam seperti itu.

Kisah *Aji Saka* seperti terekam di Jawa Timur pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 bisa dibaca sebagai tanggapan apologetis, bantahan atas klaim para haji dan penegasan bahwa bentuk Islam yang terjawakan, yang masih dianut oleh sebagian besar orang Jawa, jauh lebih unggul ketimbang ragam Arabnya. Aji Saka, pahlawan budaya yang menurut orang Jawa merupakan pencipta budaya mereka, dalam versi terakhir mitos ini digambarkan sebagai penimba ilmu gaib yang pertama-tama menyerap seluruh Pengetahuan dewa bumi Jawa Antaboga dan kemudian pergi ke Makkah untuk menyempurnakan pemahamannya di bawah bimbingan Nabi Muhammad. Di sana dia bergaul dengan Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali. Ketika bertemu malaikat 'Azazil (salah satu nama malaikat yang dilaknat, Iblis), dia memaksa si malaikat untuk mengajarkan keterampilan sihirnya yang istimewa. Tatkala Nabi Muhammad melihat bahwa Aji Saka telah mempelajari segala yang bisa dipelajari, dia memberi Aji Saka *kropak* dan *pangot* (buku yang terbuat dari daun kelapa serta sebilah pisau untuk menulis di atas daun kelapa, simbol kitab suci Jawa) sebagai

hadiah perpisahan dan menyuruh Aji Saka pulang ke Jawa guna menyebarkan pengetahuannya. Tampaknya mitos ini menegaskan bahwa kebudayaan Jawa sudah mencakup seluruh ajaran Nabi Muhammad di samping ajaran guru-guru hebat yang lain, jadi mengapa harus ditinggalkan demi apa yang menurut klaim para haji telah mereka pelajari dari orang Arab yang berasal dari masa yang lebih belakangan?[11]

Sikap yang lebih keras terhadap para haji dan terhadap Islam yang semacam itu ditemukan dalam teks kesusastraan Jawa paruh kedua abad ke-19, *Serat Dermagandul* dan *Suluk Gatoloco*. Tidak seperti karya tulis Jawa yang lebih awal, yang menampilkan Islam sebagai bagian terpadu peradaban Jawa, karya-karya ini menyerang Islam sebagai sesuatu yang asing dan jauh lebih rendah ketimbang Pengetahuan Jawa (*ngelmu*).[12] Teks-teks ini tampaknya mewakili respons sebagian elite setempat yang merasa terancam: di satu sisi terancam oleh pemerintahan kolonial yang telah merebut kekuasaan mereka meskipun mereka telah menjadi sekutunya, dan di sisi lain terancam oleh para pengajar muslim yang tak lagi menerima begitu saja legitimasi posisi mereka. Legitimasi ini pada akhirnya hanya bisa dipertahankan dengan merujuk pada tatanan sosial tradisional yang dikaitkan dengan kerajaan pra-Islam di Nusantara, terutama Majapahit yang paling terkenal.

Pada awal abad ke-20, kalangan elite Jawa yang menjalin hubungan dengan Freemasonry dan Theosophy—hanya inilah organisasi yang didirikan orang Eropa yang menerima orang Indonesia serta Cina sebagai anggota yang setara—mulai mencari kearifan kuno pada masa lalu pra-Islam. Administrator dan cendekiawan Eropa yang menaruh simpati, yang tergila-gila pada peradaban timur (dan kerap kali memiliki sikap yang sangat negatif terhadap Islam), mendorong nostalgia terhadap era keemasan masa lalu serta kerinduan akan kebangkitan nilai-nilai spiritual lokal ini. Peramal dan cenayang lokal, yang memang selalu ada, mendapat derajat kehormatan sosial dan intelektual lebih tinggi, sebagai perwakilan tradisi spiritual yang hidup. Pada 1930-an, beberapa paranormal ini mengorganisasi para pengikut mereka menjadi sangat mirip dengan kelompok tarekat, yang memiliki ritual standar serta sejenis baiat. Inilah gerakan kebatinan

(mistisisme Jawa) yang pertama, respons lokal paling formal terhadap Islamisasi.

Pada dekade-dekade awal kemerdekaan Indonesia, gerakan kebatinan berjuang meraih pengakuan resmi sebagai sistem keagamaan dan filosofi yang setara dengan agama-agama yang diakui secara resmi (Islam, Kristen Katolik dan Protestan, Hindu, serta Buddha). Para pemimpin muslim menentang keras upaya ini, yang mereka anggap sebagai upaya menghancurkan Islam (pembaru) dan mengokohkan praktik syirik serta bidah lokal.[13]

Adat versus Islam

Di banyak wilayah di Nusantara, termasuk yang telah lama menjadi muslim, bukan Hukum Islam yang abstraklah yang menentukan dalam segala masalah terkait pernikahan, perceraian, warisan, dan transaksi ekonomi, melainkan adat. Orang pertama yang menaruh perhatian pada hal ini adalah Snouck Hurgronje yang, berdasarkan pengamatan tadi, mendesak pemerintah kolonial Belanda agar melakukan perubahan terhadap praktik hukum. Saat kasus-kasus pengadilan yang melibatkan muslim Indonesia umumnya diadili berdasarkan hukum Islam (mazhab Syafii), Snouck menganjurkan supaya hukum adat lebih diutamakan, dan syariat hanya diterapkan ketika, dan sejauh, ia telah diterima dan dimasukkan dalam kebiasaan lokal (ini lantas dikenal sebagai 'teori resepsi').

Hal ini merupakan awal dari upaya sistematis pemerintah Belanda untuk menyusun kitab hukum adat di setiap wilayah budaya, demi tujuan praktis di pengadilan. Proses kodifikasi ini mengubah adat menjadi sesuatu yang, dalam pandangan saya, tidak pernah ada sebelumnya: sebuah sistem yang tetap dan kaku alih-alih praktik yang cair, bisa berubah, dan bisa dinegosiasikan. Mengingat umat Islam setempat jarang menyadari pertentangan antara adat dan Islam, kodifikasi tersebut membuat adat menjadi sebuah sistem yang bersaing dengan syariat, dan lebih dianakemaskan oleh Belanda.

Hasilnya adalah ketidakpuasan abadi kalangan muslim taat terhadap hukum adat dan hak-hak istimewanya, yang dianggap

sebagai kebijakan Belanda untuk sengaja memperlemah Islam, sebuah kebijakan yang diteruskan oleh pemerintah Indonesia pasca-kemerdekaan. Adat sebagaimana dikodifikasi oleh para ilmuwan Belanda kerap kali terlihat mencerminkan kepentingan penguasa tradisional. Di beberapa wilayah terjadi konflik adat dan Islam yang tampaknya sesungguhnya dilandasi konflik sosio-ekonomi di antara kelompok-kelompok yang berbeda dalam masyarakat. Namun dalam praktiknya, adat dan syariat sering kali hidup berdampingan tanpa konflik, dan banyak umat Islam Indonesia percaya bahwa adat mereka sejalan dengan syariat.

Perbedaan paling mencolok antara dua sistem legal dan moral tersebut adalah mengenai posisi perempuan, adat umumnya lebih memihak perempuan ketimbang aturan syariat. Paling jelas pada kasus Minangkabau (Sumatra Barat), salah satu suku yang memiliki sistem waris matrilineal, namun juga terjadi di tempat lain di Nusantara, para perempuan secara tradisional memainkan peran lebih penting ketimbang yang diperbolehkan oleh teks ajaran Islam. Tidaklah mengejutkan jika khususnya di Sumatra Barat kebiasaan lokal terus mendapat serangan dari kaum muslim setempat yang telah belajar di Arab dan lantas menganggap adat lokal tidak sesuai dengan hukum Islam.[14]

Keliru jika mengasumsikan bahwa adat mewakili kebiasaan pra Islam atau non Islam. Kendati banyak istiadat dipercaya berasal dari leluhur jauh, dan dengan demikian secara tersirat non Islam, dampak proses Islamisasi pada adat—yang saya yakin sebelum dikodifikasi merupakan sistem norma dan aturan yang bersifat cair, bisa diadaptasi, dan jelas terus berubah—tidak bisa diremehkan. Penting untuk dicatat bahwa bahkan kata *adat* berasal dari Bahasa Arab dan istilah itu juga digunakan di tempat lain di Dunia Islam untuk mengacu pada kebiasaan yang tidak mempunyai legitimasi Islam secara tersurat. Adat (dulu dan kini) adalah bagian terpadu kebudayaan Islam Nusantara (*islamicate*), bukan benteng pertahanan melawan Islamisasi. Sebagaimana disampaikan dalam bab sebelumnya, kontak antara jantung Islam di Arab tidak hanya berujung pada penerimaan unsur-unsur "skripturalis" Islam dalam kebudayaan Islam Indonesia namun juga penerimaan berbagai *adat* Arab dalam jumlah cukup besar.

Ideologi negara Pancasila pada tataran tertentu adalah sebentuk adat dalam skala nasional, dipadukan dengan seperangkat kepercayaan kebatinan yang dikembangkan menjadi ideologi. Seperti adat, Pancasila pada dasarnya tidak bertentangan dengan Islam, dan sejumlah unsur di dalamnya bahkan memiliki akar Islam. Pada berbagai kesempatan yang berbeda dalam sejarah Republik ini, kaum muslim taat bertikai dengan pemerintah mengenai penafsiran dan penerapan Pancasila serta legitimasi kebatinan. Seperti adat, Pancasila pada dasarnya bersifat non-universal, di luar klaim yang kadang dilontarkan orang-orang dekat Suharto bahwa pancasila layak disebarkan sebagai teladan bagi seluruh dunia.

Santri dan Abangan: pada dasarnya bertentangan?

Hubungan antara santri dan abangan tidak selalu sepanas pada dekade 1950-an dan 1960-an. Bahkan, timbul pertanyaan apakah keberadaan tiga pola santri, abangan, dan priayi bukan semata-mata merupakan artefak pergulatan politik antarpartai Islam (Masyumi, NU), PKI, dan PNI pada tahun-tahun tersebut. Beberapa dekade sebelumnya, gerakan politik massa pertama di Hindia Belanda, Sarekat Islam, menggerakkan massa dari kalangan abangan maupun santri.

Polarisasi pada tahun 1960-an berujung pada pembantaian politik massal pada 1965-1966. Dua dekade berikutnya terjadilah islamisasi luar biasa di kalangan muslim (abangan dan priayi), suatu proses yang kadang oleh orang Indonesia disebut sebagai "santrinisasi". Salah satu faktor penyumbang pada proses ini adalah situasi politik. Ketakutan dituduh sebagai penganut ateisme dan dengan demikian menganut komunisme membuat banyak kaum abangan masuk agama Kristen atau Hindu dan pada akhirnya, dalam jumlah yang lebih besar, Islam. Meski pada mulanya barangkali hanya untuk formalitas, selang beberapa waktu kemudian perpindahan tersebut berujung pada perubahan sikap keagamaan secara menyeluruh; bahkan para tahanan politik kiri berubah menjadi muslim yang taat.

Namun, ada faktor lain yang menimbulkan meredupnya praktik-praktik abangan dan gerakan kebatinan serta berkembangnya Islam skripturalis. Salah satu yang paling penting adalah perubahan yang terjadi pada masyarakat Indonesia selama tahun-tahun tersebut. Masyarakat yang sebelumnya relatif tertutup menjadi terbuka, mobilitas meningkat, banyak orang berpindah ke kota (meski sering kali hanya untuk sementara). Negeri ini menjadi terbuka pada modal asing dan pariwisata serta pengaruh-pengaruh budaya yang kebanyakan berasal dari Barat, meski tidak semua. Pendidikan umum membuka wawasan masyarakat dan membuka banyak akses pada teks tertulis yang belum pernah terjadi sebelumnya. Salah satu dampaknya adalah sekularisasi, namun pada saat yang sama, perkembangan ini juga memperkuat Islam skripturalis. Sebagai muslim, orang bisa merasakan dirinya menjadi bagian peradaban urban modern dengan cara yang tidak pernah bisa dirasakan kaum abangan.

Orde Baru Indonesia, Globalisasi dan Keindonesiaan yang Islami

Di bawah pemerintahan Orde Baru yang dilahirkan oleh Jenderal Suharto dan para penasihat dekatnya, berakhirlah kondisi Indonesia yang relatif terisolasi dari Barat dalam hal budaya dan ekonomi. Investasi-investasi besar bantuan asing dalam hal infrastruktur (sekolah, jalan, dan telekomunikasi) di bawah pengawasan Bank Dunia dan IMF melahirkan pertumbuhan ekonomi dan mengintegrasikan kuat-kuat perekonomian Indonesia ke dalam sistem dunia kapitalistis. Negeri ini juga menjadi semakin terbuka pada pengaruh budaya asing dibanding sebelumnya karena semakin meningkatnya perjalanan ke luar negeri, studi ke luar negeri, kehadiran komunitas ekspatriat, dan tentu saja radio dan televisi. Seperti di belahan dunia lain, proses globalisasi pada permukaannya mengambil bentuk Westernisasi atau, lebih tepatnya, Amerikanisasi dan bahkan sebagian besar kelas menengah yang lahir pada periode ini secara sadar menganut apa yang mereka anggap sebagai gaya hidup Barat. Namun demikian, pada kenyataannya arus budaya jauh lebih kompleks daripada itu;

Jepang, Singapura, India, dan negara-negara kaya baru di Teluk Arab memberi pengaruh lebih besar pada perekonomian dan budaya Indonesia ketimbang yang terlihat secara sepintas lalu.

Islamisasi yang terus berlangsung merupakan bagian dari proses globalisasi yang kompleks ini. Pada kurun waktu ini, pengaruh Islam tidak hanya menjangkau Indonesia dari satu pusat sebagaimana yang telah lama berlangsung. Selain Makkah (tempat ajaran tradisionalis terancam hidupnya di bawah penguasa Wahabi), Kairo sejak awal abad ke-20 menjadi sumber pengaruh yang besar, semakin banyak orang Indonesia belajar di al-Azhar atau universitas lainnya di sana. Mereka yang belajar ke Kairo khususnya adalah orang-orang berkecenderungan pembaru yang tertarik dengan kemasyhuran Muhammad 'Abduh serta Rasyid Ridha. Akan tetapi, pada dekade 1970-an al-Azhar menjadi institusi yang sangat konservatif, yang oleh banyak orang Indonesia dianggap lebih terbelakang ketimbang pesantren mereka sendiri. Namun mereka juga berhubungan dengan pemikiran Islam yang lebih radikal seperti pemikiran Ikhwanul muslimin. Karya-karya Hasan al-Banna dan Sayyid Qutb, yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dan disebarkan secara luas, menjadi sangat berpengaruh.[15]

Jumlah pusat dakwah Islam yang berpengaruh di Indonesia semakin banyak. Salah satu pusat awal berasal dari India-Inggris; gerakan Ahmadiyah mengirim para pendakwah awalnya pada tahun 1920-an dan mereka ini cukup berhasil menyebarkan Islam modernis di kalangan elite tradisional Jawa. Komunitas-komunitas Ahmadiyah yang ada di Indonesia terus menjalin hubungan dengan pusatnya di Lahore dan Qadian. Nadwatul Ulama, pusat pendidikan tradisional yang berbasis di Lucknow, secara teratur mendapat murid dari Indonesia (dan karya-karya ulamanya yang terkemuka secara luas tersedia dalam terjemahan Bahasa Indonesia). Setelah revolusi Islam, Iran memiliki pengaruh penting (kendati kontak pertama dengan pemikir Syiah modern Iran terjadi melalui terjemahan Arab dan Inggris).

Model pusat-pinggiran, di mana pinggiran, yakni Indonesia, berkembang dalam pengaruh pusat yang dominan, sudah lama menjadi model yang memadai untuk menjelaskan proses

Islamisasi yang terus berlangsung. Namun, pada 1970-an, bukan saja telah terdapat pusat-pusat yang lain, pengaruhnya juga semakin menyebar, dan model jaringan lebih memadai untuk menggambarkan arus pengaruh tersebut. Orang tidak perlu pergi ke Makkah atau Kairo untuk mendapatkan gagasan-gagasan Islam yang menyegarkan. Mahasiswa kedokteran atau ilmu politik di universitas Amerika memiliki kemungkinan yang sama untuk menegaskan identitas keislaman mereka dan menjumpai pemikiran Islam baru yang menarik. Buku-buku dan jurnal, dalam bahasa internasional seperti Inggris dan Arab atau dalam terjemahan Bahasa Indonesia, menjadi wahana utama penyebaran Islam.

Selama masa pemerintahan Sukarno, wacana dan aksi keislaman di Indonesia didominasi oleh partai-partai politik besar, Masyumi dan NU. Di bawah Suharto, wacana dominan—menjadi dominan, setidaknya sampai taraf tertentu, berkat dukungan resmi—adalah wacana yang disebut gerakan "pembaharuan" yang muncul dari himpunan mahasiswa Islam, HMI, dengan Nurcholis Madjid sebagai juru bicaranya yang paling fasih dan karismatik. Gerakan ini menjadi terkenal dengan penolakannya pada politik Islam primordial—yang teringkas dalam slogannya yang terkenal "Islam yes, partai Islam no!"—dan dengan toleransinya pada agama-agama lain, yang tidak dilihatnya (setidaknya pada agama Kristen) sebagai salah namun sebagai cara alternatif dalam menyembah Tuhan. Kesal dengan kulit luar agama, kelompok pembaruan menyatakan bahwa kaum muslim harus mencari inti pesan Tuhan kepada Nabi dan tidak berpuas diri pada pembacaan harfiah serta formal atas teks agama. Hal ini tentu membutuhkan kepekaan terhadap konteks—konteks pewahyuan dan juga konteks ketika pesan tersebut mesti diterapkan dalam praktik. Pemikiran Nurcholis pada mulanya dipengaruhi oleh teologi liberal dan sosiologi agama Amerika, kemudian dia meraih gelar doktor dalam Kajian Islam di Chicago di bawah bimbingan pemikir neo-modernis Pakistan, Fazlur Rahman.

Secara lebih tegas ketimbang muslim Indonesia lain, gerakan pembaruan memandang keindonesiaan sebagai dimensi yang sah dari identitas Islam mereka. Konsep Islam Indonesia yang asli, sesuatu yang dikecam keras oleh kebanyakan muslim modernis

(yang bersikukuh pada universalitas Islam) sangat menarik bagi mereka.[16] Kendati Nurcholis dan kawan-kawan menjaga jarak dari kebatinan, yang oleh kebanyakan muslim modernis dianggap sebagai non-atau bahkan anti-Islam, mereka memandang Pancasila secara positif, yang mereka kaitkan dengan gagasan Islam Indonesia yang asli.

Pada kurun 1970-an dan 1980-an, kelompok pembaruan berupaya untuk pelan-pelan mengakarkan diri di kalangan profesional, birokrasi, serta elite pengusaha. Gagasan mereka mendapat dukungan dan liputan media yang luas karena mereka memberikan legitimasi Islami kepada upaya pembanguan Orde Baru. Kelompok ini merupakan bagian inti kelas menengah muslim yang tengah berkembang, yang secara sadar menjadi muslim sekaligus kelas menengah.

Gagasan keagamaan yang sangat mirip, jika bukan lebih liberal, dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid dan kelompoknya. Wahid tidak pernah menjadi bagian dari kelompok pembaruan, meskipun kerap bertemu dengan mereka. Dia memiliki latar belakang yang sangat berbeda, bukan berasal dari keluarga muslim modernis melainkan dari elite organisasi muslim tradisional Nahdlatul Ulama (NU) dan menggabungkan pendidikan sekuler dengan pendidikan Islam tradisional. Sembari tetap dekat dengan wacana tradisional di satu sisi, dia merumuskan gagasan-gagasan mengenai kesetaraan hak bagi kaum perempuan dan minoritas keagamaan, sekularisme, kesatuan bangsa, serta demokrasi yang bahkan lebih berani dibanding kelompok pembaruan. Sejak menjadi ketua NU pada 1984, dia memicu aktivitas intelektual yang belum pernah terjadi sebelumnya di lingkungan Islam tradisional.

Tokoh lain yang patut disebutkan adalah Munawir Syadzali, yang menjadi Menteri Agama sejak 1983 hingga 1993. Kendati bukan bagian dari kelompok pembaharuan, dia dekat dengan gagasan mereka dan bertindak sebagai pelindung mereka. Selain itu, dia berani merumuskan gagasan yang sebelumnya hanya berani diucapkan oleh segelintir muslim di Indonesia. Dia berkeliling ke universitas-universitas Islam di Indonesia untuk berceramah tentang "ayat-ayat Alquran yang tidak relevan lagi" dan usulan-usulan radikal untuk menafsirkan Alquran secara kontekstual

(dengan komentar menarik tentang bagian waris perempuan).[17] Munawir juga bicara tentang kebutuhan untuk merumuskan fikih yang khas Indonesia—suatu pernyataan berani mengenai yang lokal sebagai adaptasi kreatif atas yang global. Dia memimpin upaya untuk mengodifikasi yurisprudensi dan hukum Islam.[18]

Menarik, meski tidak benar-benar mengejutkan, untuk mencatat bahwa muslim paling kosmopolit dan canggih secara intelektuallah yang angkat suara membela Islam Indonesia. Penolakan paling keras terhadap konsep ini serta identifikasi Islam sejati dengan Islam jaringan global bisa dijumpai di kalangan Islam modernis yang (setidaknya hingga akhir 1980-an) tidak puas pada kekuasaan Suharto dan Orde Baru.

Suara-suara lain: perseteruan politik dan "fundamentalisme"

Kritikus paling keras terhadap gerakan pembaruan, khususnya terhadap Nurcholis sendiri, bisa dijumpai di bekas lingkaran Masyumi. Partai Masyumi telah dibubarkan pada 1960 setelah keterlibatannya dalam pemberontakan regional yang gagal terhadap Sukarno; kendati mereka menyambut gembira kejatuhan Sukarno dan kehancuran PKI, Suharto tidak pernah mengizinkan para pemimpin Masyumi memainkan peran penting lagi dalam dunia politik. Dewan pengurus partai itu mengubah diri menjadi organisasi dakwah, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, dan kadang menyampaikan kritik politik dari pinggiran. Ikhawanul Muslimin yang dipimpin al-Banna tampaknya menjadi model yang ditiru oleh Dewan Dakwah; tetapi, mereka selalu menahan diri dari sikap oposisi politik yang terang-terangan dan tidak pernah menganut pandangan Sayyid Qutb yang lebih radikal secara terbuka. Dewan Dakwah membangun kontak erat dengan (dan mendapat dukungan dana dari) pemerintah Arab Saudi. Mohammad Natsir, ketua Masyumi dan Dewan Dakwah, menjadi wakil presiden Liga Muslim Dunia (Rabitat al-'Alam al-Islami) dan Dewan Dakwah kemudian mencerminkan bentuk konservatif, neofundamentalis Islam yang berasal dari Riyad.

Para pemimpin dewan Dakwah menyerang berbagai gagasan yang dikembangkan oleh gerakan Pembaruan: posisinya yang

menentang partai-partai politik Islam, legitimasinya terhadap Orde Baru, pembelaannya terhadap sekularisasi, keterbukaannya pada agama lain, dan penghormatannya pada bentuk-bentuk lokal Islam.[19] Para penulis Dewan Dakwah menyerang kebatinan, menyerang agama Kristen dan Yahudi. Mereka semakin memeluk pandangan dunia yang menganggap Islam tengah berada dalam ancaman Perang Salib baru serta konspirasi Yahudi internasional. Menyusul Revolusi Iran, Syiah (yang banyak menarik minat mahasiswa Islam Indonesia karena potensi revolusioner yang mereka tangkap darinya) ditambahkan ke dalam daftar ancaman; Dewan Dakwah menerbitkan serangkaian buku dan selebaran anti-Syiah.

Dewan Dakwah mewakili sayap radikal yang tak kenal kompromi secara politik dari "modernisme" (sebagaimana biasa disebut oleh orang Indonesia) atau "puritanisme" (istilah yang lebih tepat) Islam Indonesia. Tujuan utamanya adalah membersihkan ritual dan kepercayaan dari segala unsur yang tidak berasal dari Alquran dan hadis. Ia tidak menerima praktik-praktik tradisional maupun penafsiran liberal dan, seperti telah disampaikan, semakin bergeser ke arah pandangan Hanbali-Wahabi sponsor mereka, Arab Saudi.[20]

Salah satu dampak mencolok globalisasi pada pemikiran dan wacana di Dewan Dakwah dan kelompok-kelompok terkait adalah kemunculan anti-Semitisme yang sangat keras. Ini adalah fenomena baru dalam Islam Indonesia, yang tidak pernah muncul sebelumnya selain dalam bentuk sebuah artikel jurnal yang terinspirasi asing yang terbit pada masa pendudukan Jepang. Kepustakaan anti Semit yang sangat luas bisa tersedia melalui kontak dengan Saudi dan Ikhwanul Muslimin, selain melalui Kuwait dan Pakistan. Kebanyakan dari literatur ini (yang meliputi setidaknya tiga versi berbeda dari *Protokol Zion* yang terkenal itu) berasal dari Rusia, Jerman, dan Amerika, dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dari Bahasa Arab. Di Indonesia tidak ada populasi Yahudi, selain segelintir keluarga keturunan Eropa atau Yahudi Usmaniah, namun seperti di tempat lain, hal itu tidak mencegah penyebaran paham anti-Semit. Literatur anti-Semit tampaknya digunakan sebagai senjata dalam perjuangan melawan

segala bentuk kosmopolitanisme: Cina, "pembaharuan" atau yang lain.[21]

Pandangan anti-semit umat Islam biasanya dikaitkan dengan persoalan Palestina-Israel, dan hal ini juga terjadi di Indonesia. Pandangan ini mempunyai gaung terbesar di kalangan muslim yang membuat pernyataan solidaritas muslim internasional, khususnya Komite Solidaritas Dunia Islam (KISDI), yang tampak jelas aktif sebagai kelompok penekan selama dekade 1990-an. Selain mengorganisasi unjuk rasa mendukung Palestina (namun menentang proses damai), KISDI menggerakkan massa menentang surat kabar yang memublikasikan artikel-artikel yang tidak mereka sukai. Menjelang kejatuhan Suharto, KISDI menjadi sangat anti Cina dan anti Kristen secara terbuka, karena menganggap bisnis komunitas Cina dan birokrat Kristen adalah bagian dari konspirasi Yahudi internasional untuk menghancurkan Islam.

Kesimpulan

Pertanyaan yang diajukan para peneliti abad ke-19 pada diri mereka sendiri—dan biasanya dijawab dalam bentuk negatif karena Islam Indonesia itu "berbeda"—kini dimunculkan kembali. Apakah Islam Indonesia menuju arah yang sama seperti Islam di Timur Tengah, apakah ia akan mengikuti tren "fundamentalis" global? Abdurrahman Wahid, pemimpin Islam liberal terkemuka, telah berulang kali mengungkapkan ancaman perkembangan "Aljazair", secara tersirat menuduh kelompok-kelompok seperti Dewan Dakwah dan KISDI berusaha mendirikan negara Islam, yang akan mencabut hak kesetaraan kaum minoritas dan membungkam suara-suara liberal.

Memang benar bahwa Islam politik radikal, yang kerap kali tidak toleran, semakin jelas kehadirannya di Indonesia pada dekade 1990-an. Namun, ironisnya, keberhasilannya bukan terutama disebabkan oleh kecenderungan global namun oleh dinamika politik di dalam Indonesia ssendiri. Yang memperkuat Islam politik radikal adalah perubahan sikap Suharto yang berbalik memusuhi sebagian sekutu Cina serta Kristennya dulu dan mengooptasi sebagian besar kaum muslim terdidik melalui pendirian Ikatan

Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Situasi yang tidak stabil pada periode sebelum dan sesaat setelah mundurnya Suharto secara paksa memberikan kondisi yang sangat mendukung penguatan posisi kelompok-kelompok "fundamentalis" yang bersekutu dengan berbagai faksi politik serta militer.

Sementara itu, Pemilu pada Juni 1999 telah menunjukkan bahwa Islam politik radikal tidak mendapatkan banyak pemilih di Indonesia. Muslim Indonesia jauh lebih memilih partai-partai yang tidak eksklusif Islam dan partai yang menekankan identitas Indonesia yang menampung keragaman etnis dan agama.

Ini bukan berarti Islam menarik diri dari ruang publik dan globalisasi mengendalikan Islamisasi. Pamor Islam serta tampilnya ritual Islam di ruang publik terus meningkat. Namun pada fase globalisasi saat ini, tersedia pengaruh Islam yang sangat luas, dan orang Indonesia mengambil apa yang ia sukai dari beragam sumber. Tidak seperti di masa lalu, saat Islam Makkah melambangkan contoh yang harus ditiru, kini tidak ada lagi bentuk tunggal Islam otoritatif. Individu-individu memasuki jaringan yang menghubungkan mereka dengan gerakan Islam di berbagai belahan dunia, mereka membaca buku dan jurnal yang mencerminkan rentang pemikiran Islam yang sangat luas, mereka mencoba beraneka jenis gaya hidup muslim. Pengaruh global yang beragam tampaknya tidak memunculkan tipe Islam "Timur Tengah" yang homogen melainkan memunculkan semakin beragamnya cara menjadi muslim.

Catatan akhir:

1. C. Snouck Hurgronje, "Brieven van een wedono-pensioen", dalam bukunya *Verspreide Geschriften* vol 4/1 (Leiden: Brill 1924). Esai panjang ini awalnya dimuat secara bersambung dalam *De Locomotief* sejak 7 Januari 1891 hingga 22 Desember 1892.
2. Kajian paling terkenal adalah karya Clifford Geertz dalam *The Religion of Java* (1960); namun analisis paling awal mengenai dikotomi budaya ini dilakukan oleh Robert Jay dalam karyanya *Santri and Abangan* (1957), sebuah kajian cerdas yang sayangnya nyaris terlupakan.
3. Mark Woodward berada pada ekstrem yang lain dalam kajiannya terhadap kehidupan beragama di wilayah perkotaan di sekeliling keraton Yogyakarta (1985, 1989). Mendapati bahwa ritual istana dan praktik religius lain yang dia amati tidak cocok dengan apa pun yang pernah dia baca dalam buku-buku mengenai Hinduisme (skripturalis), dia menyimpulkan bahwa asal-muasal ritual dan praktik tersebut tak mungkin Hindu. Bertekad memperlihatkan bahwa keyakinan dan praktik abangan adalah muslim (suatu tesis yang sangat dapat saya terima sampai taraf tertentu), dia berusaha mencari *akar* muslim masing-masing keyakinan serta praktik tersebut dan tampaknya mengabaikan bahwa banyak praktik ini merupakan bagian dari agama populer di Nusantara, apa pun agama skriptural yang secara nominal dianut.
4. Mengenai penggunaan karya al-Buni, terutama yang berjudul *Syams al-Maarif* (yang sangat populer di Indonesia) di Afrika Utara, lihat Doutté 1908. Sebagian besar buku yang disebut *mujarrabat* ("metode yang telah teruji waktu") merupakan nukilan dari Syams al-Maarif yang telah disederhanakan; sementara itu buku yang dikenal sebagai primbon memiliki isi lebih beragam. Mengenai ini lihat Bruinessen 1990.
5. Sejarawan Marshall Hodgson (1974: 57-60) mengusulkan istilah "Islamicate" untuk menghindari asosiasi dengan Islam yang termurnikan yang bisa dengan mudah termunculkan oleh istilah "Islami" atau "[peradaban] muslim" dan untuk

membedakan apa yang merupakan bagian dunia Islam ("Islamicate") dengan apa yang langsung berasal dari ajaran Islam ("Islami").

6. Lihat Martin van Bruinessen, "Shari'a court, tarekat and pesantren: religious institutions in the Banten Sultanate", *Archipel* 50, 1995, 165-199.
7. Sarjana pertama yang mengungkapkan hal ini, setahu saya, adalah Merle Ricklefs dalam penelitiannya mengenai Islamisasi di Jawa (1979).
8. Snouck Hurgronje 1924: 165. *Rasulan* atau *ngrasulake* adalah sesajen makanan yang kerap dibuat untuk menarik perhatian arwah Nabi dan memohon perantaraannya.
9. Bruinessen 1994b. Melihat cahaya warna-warni merupakan unsur sentral dalam tradisi Sufi Kubrawi tetapi ini tidak berkaitan dengan konsep metafisika yang ada pada teknik-teknik serupa dalam Hinduisme dan Buddhisme Tantris.
10. Mengenai debus dan transformasinya, lihat Bruinessen 1995: 187-9
11. Tercatat ada berbagai versi mitos ini. Yang saya ikuti di sini adalah versi yang dicatat oleh Jasper di kalangan masyarakat Tengger, sebuah komunitas yang mendaku non-muslim di Jawa Timur (Jasper 1927: 41-2; bdgk. Hefner 1985: 126-141, yang menceritakan ulang mitos ini secara panjang lebar). Misionaris Protestan C. Poensen, menguraikan sebuah manuskrip Jawa dengan isi serupa yang berjudul Aji Saka, yang tampaknya dia temukan di kalangan muslim nominal di Kediri, tempat dia bekerja selama bertahun-tahun (Poensen 1869: 191).
12. Drewes (1966) mengkaji *Serat Dermagandul* sebagai suatu ekspresi benturan peradaban. *Gatoloco* sudah pernah dibahas singkat oleh Poensen pada 1873 dan dikaji serius oleh van Akkeren (1951). Anderson (1981-82) menerjemahkannya ke dalam Bahasa Inggris dan menuliskan pengantar singkat.
13. Gerakan kebatinan kalah dalam pertarungan ini pada kurun 1970-an, ketika segala urusan pemerintah dengan mereka dipindah dari Departemen Agama ke Departemen Kebudayaan, karena tekanan umat Islam. Elemen-elemen non Islami

dalam mistisisme kebatinan semakin ditindas atau setidaknya dikurangi penekanannya dan wacana mereka semakin terislamisasi. Lihat Stange 1986.

14. Lihat Prins 1954, Abdullah 1966.
15. Mengenai orang Indonesia yang belajar di Kairo dan perubahan iklim intelektual yang dialami oleh tiga generasi pelajar Indonesia ini, lihat Abaza 1994.
16. Kumpulan artikel dan makalah Nurcholis pada kurun 1970-an dan 1980-an diterbitkan dengan judul "Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan" (Bandung: Mizan, 1987). Kelompok pertama dari artikel-artikel di koleksi ini, semua ditulis pada pertengahan 1980-an, membahas kebudayaan Indonesia sebagai salah satu budaya Islam di antara budaya-budaya Islam lainnya (dan bukan sebagai budaya Islam yang tidak sempurna dan setengah kafir, sebagaimana lazimnya dalam kebanyakan literatur modernis).
17. Munawir berpendapat bahwa pembagian waris yang tidak sama, yakni perempuan hanya menerima separuh dari yang diterima laki-laki pada posisi genealogis yang sama, mencerminkan situasi di Madinah, di mana laki-laki merupakan penanggung nafkah keluarga, dan bukan merupakan aturan yang berlaku secara universal. Di Solo (kota tempat tinggalnya), lanjutnya, sebagian besar pendapatan keluarga diperoleh oleh perempuan; pemahaman yang benar-benar kontekstual akan sampai pada kesimpulan bahwa di Solo pembagian warisan secara Islam semestinya memberi bagian yang lebih besar pada perempuan dibanding laki-laki. Namun, argumentasinya tidak bisa meyakinkan banyak ulama.
18. Hal ini dilakukan dengan menggunakan angket yang dibagikan pada semua organisasi Islam. Angket ini berupa daftar panjang pertanyaan mengenai kasus-kasus konkret di mana fikih semestinya diterapkan secara kontekstual. Sebagian besar organisasi menolak penafsiran ini sehingga Indonesia sekarang terbebani dengan aturan-aturan Islam yang lebih kaku (untuk ukuran kodifikasi).

19. Kritik awal terhadap Nurcholis dari sudut pandang "fundamentalis" dan Masyumi ditampilkan dalam Kamal 1982 (awalnya merupakan disertasi doktoral di Universitas Columbia pada tahun 1975).
20. Untuk keterangan lebih detail tentang gagasan-gagasan yang tengah beredar di kalangan Dewan Dakwah pada awal 1990-an, lihat analisis isi William Liddle terhadap jurnal Dewan Dakwah, *Media Dakwah* (Liddle 1996).
21. Lihat Bruinessen 1994c

BAGIAN 2

Pendidikan Islam Tradisional di Indonesia

PESANTREN DAN KITAB KUNING: KESINAMBUNGAN DAN PERKEMBANGAN TRADISI KEILMUAN ISLAM DI INDONESIA

Salah satu tradisi agung (*great tradition*) di Indonesia adalah tradisi pengajaran agama Islam seperti yang muncul di pesantren Jawa dan lembaga-lembaga serupa di luar Jawa serta Semenanjung Malaya. Alasan pokok munculnya pesantren ini adalah untuk mentransmisikan Islam tradisional sabagaimana yang terdapat dalam kita-kitab klasik yang ditulis berabad-abad yang lalu. Kitab-kitab ini dikenal di Indonesia sebagai *kitab kuning*. Jumlah teks klasik yang diterima di pesantren sebagai ortodoks (*al-kutub al-mu'tabarah*) pada prinsipnya terbatas. Ilmu yang bersangkutan dianggap sesuatu yang sudah bulat dan tidak dapat ditambah; hanya bisa diperjelas dan dirumuskan kembali. Meskipun terdapat karya-karya baru, namun kandungannya tidak berubah. Kekakuan tradisi itu sebenarnya telah banyak dikritik, baik oleh peneliti asing maupun oleh kaum Muslim reformis dan modernis.

Pesantren (atau *pondok*, *surau*, *dayah* dan nama lain sesuai daerahnya) bukanlah satu-satunya lembaga pendidikan Islam. Dan tradisi yang muncul itu hanyalah satu dari beberapa aliran Islam Indonesia masa kini. Aliran-aliran modernis, reformis dan fundamentalis yang pada mulanya muncul sebagai penentang terhadap tradisi ini, dalam kadar tertentu bahkan juga telah berkembang menjadi tradisi lain yang tidak kalah kakunya. Perhatian saya dalam tulisan ini adalah pada Islam tradisional, meskipun pembatasan secara ketat untuk tidak membicarakan beberapa kelompok terakhir—yang dengannya selalu terjadi

interaksi— tidak mungkin dapat dilakukan, dan pada tahun-tahun terakhir ini terlihat adanya konvergensi dengan kelompok-kelompok tersebut. Organisasi kaum reformis Muhammadiyah, misalnya, sekarang mempunyai pesantren, di mana di samping ada kurikulum sekolah, juga diajarkan kitab-kitab klasik berbahasa Arab (meskipun seleksi kitab-kitab klasiknya berbeda dengan pesantren tradisional).[1] Di hampir semua pesantren, pada sisi lain, terjadi pergeseran penekanan dalam materi kitab-kitab tradisional, yang tampaknya akibat pengaruh modernisme. Tafsir, *hadist* [2] dan *ushul al-fiqh* mendapat perhatian lebih besar dibandingkan seabad yang lalu—sebuah perkembangan yang paralel dengan (dan mungkin sebagai respon atas) semboyan kaum modernis "Kembali kepada Al-Quran dan hadis."

Menggambarkan Tadisi

Unsur-unsur kunci Islam tradisional adalah lembaga pesantren sendiri, peranan dan kepribadian kiai (*ajengan*, *tuan guru*, dan lain sebagainya tergantung daerahnya) yang sangat menentukan dan karismatik—karismatik persis sebagaimana dalam pengertian Weberian. Sikap hormat, takzim dan kepatuhan mutlak kepada kiai adalah salah satu nilai pertama yang ditanamkan pada setiap santri. Kepatuhan itu diperluas lagi, *a fortiori*, ulama yang mengarang kitab-kitab yang dipelajarinya. Kapatuhan ini, bagi pengamat luar, tampak lebih penting daripada usaha menguasai ilmu; tetapi bagi kiai hal itu merupakan bagian integral dari ilmu yang akan dikuasai. Hasyim Asy'ari, *founding father* NU, misalnya dikenal sangat mengagumi tafsir Muhammad 'Abduh, namun ia tidak suka santrinya membaca kitab tafsir tersebut. Keberatannya bukan terhadap rasionalisme 'Abduh, tetapi ejekan yang ditunjukkannya terhadap ulama tradisional.

Meskipun materi yang dipelajari terdiri dari teks tertulis, namun penyampaian secara lisan oleh para kiai adalah penting. Kitab dibicarakan keras-keras oleh kiai di depan sekelompok santri, sementara para santri yang memegang bukunya sendiri memberikan *harakat* sebagaimana bacaan sang kiai dan mencatat penjelasannya, baik dari segi *lughawi* (bahasa) maupun *ma'nawi*

(makna). Santri boleh jadi mengajukan pertanyaan, tetapi biasanya terbatas pada konteks sempit isi kitab itu. Jarang sekali ada usaha menghubungkan uraian-uraian kitab dengan hal-hal konkret, atau situasi kontemporer. Kiai jarang menanyakan apakah santri benar-benar memahami kitab yang dibicarakan untuknya, kecuali pada tingkat pemahaman *lughawi*. Kitab-kitab yang bersifat pengantar sering dihapalkan, sementara kitab-kitab *advanced* hanya dibaca saja dari awal sampai akhir. (Namun, dalam lingkungan kecil tamatan pesantren, ada diskusi kitab untuk mencari relevansi kekiniannya, baik secara historis maupun kultural). Barangkali, mayoritas pesantren sekarang menjalankan sistem madrasah—ada kenaikan kelas, kurikulum yang baku dan ijazah—namun terdapat juga banyak pesantren penting yang masih menerapkan metode tradisional, di mana beberapa santri membaca kitab tertentu di bawah bimbingan sang kiai. Setelah santri menamatkan kitab yang dipelajarinya, mereka mendapatkan *ijazah* (biasanya diberikan secara lisan), dan setelah itu mereka bisa berpindah ke pesantren lain untuk belajar kitab lain. Banyak kiai yang terkenal sebagai spesialis sejumlah kitab tertentu. Di samping mengajarkan kitab-kitab khusus kepada para santrinya, juga mengadakan pengajian mingguan untuk umum di mana dibahas kitab-kitab yang relatif sederhana.

Kandungan intelektual Islam tradisional berkisar pada paham akidah Asy'ari (khususnya melalui karya-karya Al-Sanusi), mazhab fiqih Syafi'i (dengan sedikit menerima tiga mazhab lain) dan ajaran-ajaran akhlak dan tasawuf Al-Ghazali dan pengarang kitab sejenis. Sebagian besar kitab yang dipelajari di pesantren[3]—termasuk karya-karya mutakhir— isinya berkisar pada tiga kategori itu atau pada "ilmu alat" yang berupa gramatika bahasa Arab tradisional (*nahw*). Dalam hal terakhir, kaum tradisionalis masih tetap lebih memilih metode *nahw* yang tidak efisien daripada pendekatan-pendekatan yang lebih modern (Drewes 1971).

Di sisi lain, Islam modernis tidak mau terikat dengan system mazhab yang kaku dan kesufian Al-Ghazali. Mereka menyerukan pembukaan kembali pintu ijtihad dan aktivitas sosial dan politik. Sementara dalam tradisi pesantren karya-karya Al-Ghazali dianggap sebagai prestasi keilmuan dan spiritual tertinggi; kaum modernis

dan fundamentalis memilih Ibn Taimiyah sebagai idolanya (yang karya-karyanya dilarang dibaca di pesantren).[4]

Kebanyakan kiai hanya mengajarkan kitab kuning, tetapi tidak sedikit juga yang telah menambah khazanah Islam tradisional dengan mengarang kitab sendiri. Ada perbedaan besar antara karya ulama modernis dan reformis dengan karya ulama tradisional. Ulama modernis menulis karyanya dalam bahasa Indonesia dengan huruf latin (kalangan reformis membaca karya-karya ulama Arab biasanya melalui terjemahan bahasa Indonesianya). Sementara ulama tradisional menulisnya dengan bahasa Arab, karena dianggap menambah nilai kehormatan.[5] Kalaupun karya mereka ditulis dalam bahasa setempat, namun tetap memakai huruf Arab. Penulisan dalam bahasa Arab inilah yang menjadi ciri penting yang membedakan antara ulama modernis dan tradisional. Sekarang terdapat di pasaran lebih dari 500 judul karya ulama tradisional Indonesia, yang isinya beraneka ragam: dari terjemahan karya sederhana sampai syarah dan *hasyiyah* canggih terhadap teks klasik.

Tradisi pesantren bernafaskan sufistik dan ubudiyah. Ibadah fardhu dilengkapi dengan shalat-shalat sunnah dan zikir, wirid atau ratib. Banyak kiai yang berafiliasi dengat tarekat dan mengajarkan kepada pengikutnya ibadah dan amalan sufistik yang khas. Seperempat dari hasil karangan ulama tradisional terdiri dari kitab-kitab tasawuf dan akhlak. Nabi dan *ahl al-bait* sangat dimuliakan dan menjadi objek sejumlah shalawat. Bahkan orang sangat bejat yang berasal dari keturunannya masih dihormati. Para wali pun sangat dimuliakan dan pertolongannya sering diminta. Mengunjungi makam dari para wali dan sejumlah kiai merupakan bagian penting dari acara tahunan. Hampir semua pesantren di Jawa mempunyai perayaan tahunan (*khaul*, *hawl*), untuk memperingati tahun kematian kiai pendirinya.

Karisma kiai didasarkan kekuatan spiritual dan kemampuan memberi berkah karena hubungannya dengan alam gaib. Kuburannya pun dipercaya dapat memberikan berkah. Sikap inilah yang paling tajam membedakan antara kaum modernis dan fundamentalis yang menganggap bahwa setelah orang mati tidak mungkin lagi ada komunikasi, dan setiap usaha untuk

berhubungan dengannya adalah *syirk* (menyekutukan Tuhan). Di sisi lain, kaum tradisionalis menganggapnya sebagai sebuah aspek integral dari konsep *wasilah*, keperantaraan spiritual. Mata rantai yang terus bersambung dari seorang guru, hidup atau mati, melalui guru-guru terdahulu dan wali sampai kepada Nabi dan karenanya kepada Tuhan, dianggap penting untuk keselamatan. (Itulah sebabnya, keanggotaan kiai NU tidak dianggap berakhir karena kematiannya, supaya *wasilah* tidak terputus).[6]

Konsep mata rantai yang terus bersambung sampai kepada Nabi adalah penting bagi Islam tradisional. Hal itu terdapat dalam berbagai aspek seperti pada *silsilah* tarekat,[7] *isnad* hadis dan juga *isnad* kitab-kitab yang dipelajari. Mata rantai tersebut merupakan jaminan keotentikan tradisi.[8] Para *sayyid* Hadhrami (berasal dari Hadhramaut) yang telah punya pengaruh besar dalam pembentukan Islam tradisional Indonesia merupakan penjelmaan fisik dari mata rantai itu; titisan darah Nabi dianggap terdapat dalam dirinya, yang menyebabkan derajatnya lebih tinggi dari orang lain. Gagasan pewarisan karisma dalam bentuk yang mirip juga terlihat pada kebanggaan sejumlah kiai atas silsilah keturunan yang mereka —benar atau salah— runut sampai para walisanga atau raja Jawa zaman dulu.[9] Kaum modernis, tentu saja, menolak bahwa garis keturunan dapat menjamin derajat ketinggian spiritual seseorang.

Oportunisme politik NU, yang sering dikritik kaum Muslim lain, disebabkan banyak kiai menganut paham politik konservatif tradisi Sunni yang menganggap bahwa kekacauan politik (*fitnah*) selama satu jam lebih buruk daripada tirani satu abad. Akomodasi politik hampir menjadi sesuatu yang prinsip dalam tradisi Sunni, tidak sekadar sebuah upaya untuk mencapai tujuan tertentu. Semua gerak politik NU masa lalu dilegitimiasi keputusan Majlis Syuriah dengan mengacu kepada kitab kuning, yang meskipun secara teoretis kaku, namun longgar penerapannya.[10]

Tradisi Indonesia atau Asing?

Ada paradoks pada tradisi pesantren. Di satu sisi ia berakar kuat di bumi Indonesia; pondok pesantren bisa dianggap lembaga

yang khas Indonesia. Meskipun ia merupakan lembaga pendidikan Islam tradisional, namun dalam beberapa aspek, berbeda dengan sekolah tradisional di dunia Islam mana pun. Di sisi lain, pada saat yang sama ia berorientasi internasional, dengan Makkah sebagai pusat orientasinya, bukan Indonesia.

Tradisi kitab kuning, jelas bukan berasal dari Indonesia. Semua kitab klasik yang dipelajari di Indonesia berbahasa Arab, dan sebagian besar ditulis sebelum Islam tersebar di Indonesia. Demikian juga banyak kitab syarah atas teks klasik yang bukan berasal dari Indonesia (meskipun jumlah syarah yang ditulis ulama Indonesia makin banyak). Bahkan pergeseran serupa yang terjadi di sebagian besar pusat dunia Islam. Sejumlah kitab yang dipelajari di pesantren relatif baru, tetapi tidak ditulis di Indonesia, melainkan di Makkah atau Madinah (meskipun pengarangnya boleh jadi orang Indonesia sendiri).

Pola khas pesantren sebagai lembaga pendidikan juga mencerminkan pengaruh asing, dan mungkin juga punya akar asing (meski bercampur dengan tradisi lokal yang lebih tua). Ia menyerupai madrasah India dan Timur Tengah. Hampir semua kiai besar menyelesaikan tahap akhir pendidikannya di pusat-pusat pengajaran Islam prestisius di tanah Arab. Mereka bisa dianggap sebagai perantara antara tradisi besar keilmuan Islam yang bersifat internasional dengan varian tradisi Islam yang masih sederhana di Indonesia.

Tradisi pesantren bukanlah satu-satunya tradisi budaya Indonesia yang mempunyai akar asing. Namun, berbeda dengan tradisi-tradisi Indonesia yang berakar ke India dan Cina yang telah terintegrasi dengan budaya setempat dan berkembang lebih lanjut, yang kemudian terlepas dari sumber asing mereka,[11] tradisi pesantren sangat berhati-hati terhadap sinkretisme dan senantiasa memperbaharui diri kembali melalui sumbernya sendiri. Sumber terpenting bagi Islam tradisional Indonesia adalah kota suci Makkah—pusat orientasi semua dunia Islam. Dan, menyusul, Madinah, di mana Nabi membangun masjid pertama dan wafat.

Hampir semua pengarang-pengarang Islam Indonesia menghabiskan banyak waktu di Makkah, Madinah, dan pusat-

pusat pengajaran Islam di Timur Tengah. Namun bukan hanya para ulama, tetapi juga para penguasa Islam masa lalu merujuk ke Makkah untuk mendapatkan legitimasi, atau paling tidak mendapatkan ilmu untuk kekuatan spiritual. Pada tahun 1630-an, Abu'l-Mafakhir Mahmud, raja Banten keempat, mengirim utusan ke makkah untuk minta pengakuan sebagai Sultan serta penjelasan berbagai kitab agama dan bahkan meminta didatangkan ahli fiqih dari Makkah untuk memberikan pengajaran agama di Banten.[12] Pada tahun 1641, raja Mataram juga minta dianugerahi gelar "sultan" dari penguasa (*Syarif*) di Makkah, sebagai salah satu usaha untuk memperkuat kembali legitimasi keagamaannya (de Graaf 1958, hlm. 264-8). Meskipun pengetahuan kita tentang Islam di Indonesia sebelum abad ke-17 sangat sedikit, hal itu tampaknya sesuai dengan orientasi Makkah yang telah berkembang jauh sebelum kejadian itu tercatat. Keterangan ini tidak mengingkari bahwa Islam di Indonesia, khususnya pada abad-abad pertama, terpengaruh perkembangan Islam India. Sebagai contoh, besarnya pengaruh tarekat Syattariyah,[13] popularitas, berbagai adaptasi metafisika *wahdah al-wujud* Ibn Al-'Arabi,[14] dan pilihan kitab-kitab yang dipelajari selama berabad-abad pertama di Indonesia menunjukkan besarnya pengaruh India. Namun pengaruh India ini juga mencapai Nusantara melalui kota-kota suci di Hijaz, tempat berbagai ulama besar India (dan pengikutnya yang non-India) mengajar. Nuruddin Al-Raniri, ulama Arab-Melayu kelahiran India, merupakan satu-satunya tokoh terkenal yang mewakili hubungan langsung antara India dan Indonesia.

Karena orientasi asing yang terus berlanjut pada tradisi pesantren, ia tidak bisa dianggap terisolir. Agar dapat memahami dinamika pesantren, kita harus mempelajari perkembangan Islam di Tanah Arab dan India. Studi dilakukan Snouck Hurgronje tentang pendidikan Islam di Makkah lebih dari satu abad lalu (1887a, 1889) masih merupakan salah satu karya terpenting mengenai tradisi pesantren, dan belum terdapat kajian baru yang lebih mendalam. Sejak seabad yang lalu, perhatian para sarjana untuk mengkaji Islam Indonesia hampir semuanya mengabaikan Makkah dan pusat-pusat asing lain, atau hanya membuat beberapa pengamatan dangkal saja.[15]

Permulaan Tradisi Pesantren

Pengetahuan kita mengenai asal-usul pesantren sangat sedikit. Kita bahkan tidak mengetahui kapan lembaga tersebut muncul untuk pertama kalinya. Banyak yang disebut tentang pesantren pada masa awal, sebetulnya hanya merupakan ekstrapolasi dari pengamatan akhir abad ke-19. Pigeaud dan de Graaf menyatakan bahwa pesantren merupakan jenis pusat Islam penting kedua, di samping masjid, pada periode awal abad ke-16. Mereka menyangka bahwa pesantren adalah sebuah komunitas independen yang tempatnya jauh, di pegunungan, dan berasal dari lembaga sejenis zaman pra-Islam, *mandala* dan *asyrama* (Pigeaud 1967, hlm 76ff; de Graaf dan Pigeaud 1974, hlm. 246-7). Memang terdapat indikasi bahwa tempat-tempat pertapaan pra –Islam tetap bertahan beberapa waktu setalah Jawa diislamkan; bahkan tempat pertapaan yang baru terus didirikan.[16] Namun tidak jelas, apakah semua itu merupakan lembaga pendidikan tempat pengajaran tekstual berlangsung. Karena itu sebutan "pesantren" (sebuah istilah yang menurut pengetahuan saya baru muncul belakangan) patut dipertanyakan.

Beberapa pengarang cenderung menganggap desa *perdikan* (Fokkens 1886) sebagai sarana kesinambungan pesantren dengan lembaga keagamaan pra-Islam. Desa *perdikan*, yang dibebaskan pajak dan kerja rodi tetapi penghasilannya harus dimanfaatkan untuk melaksanakan tugas sakral seperti memelihara makam keramat, merupakan lembaga yang sudah cukup tua (Schrieke 1919), dan beberapa desa *perdikan* pada abad ke-19 telah menikmati statusnya sejak zaman pra-Islam. Namun demikian, keberadaan pesantren di sebuah desa *perdikan* tampaknya tidak ada sangkut pautnya dengan status bebas pajak desa bersangkutan. Dari 211 desa *perdikan* yang tercatat pada survei akhir abad ke-19 (Anon. 1888), hanya ada empat desa yang sebagian penghasilannya secara eksplisit digunakan untuk pemeliharaan pesantren. Ada pesantren di beberapa desa *perdikan* lain, namun tidak mendapat pembagian penghasilan, dan karena itu keberadaannya jelas tidak ada hubungannya dengan status desa *perdikan* tersebut. Alasan lumrah untuk memberikan status bebas pajak ini kepada sebuah

desa adalah keberadaan makam-makam penting. (Di samping itu, sebagaimana diamati Schrieke, kerajaan bisa mempunyai alasan politik untuk memberikan status *perdikan* kepada desa-desa di pinggiran wilayahnya).

Pemeliharaan makam-makam keramat secara tradisional merupakan suatu tugas keagamaan yang dihormati, terlepas dari apa agama resminya. Keluarga yang diberi kepercayaan memegang *perdikan*, memiliki wibawa keagamaan tertentu, dan tidaklah mengherankan bila beberapa anggota keluarganya ada yang menjadi guru agama berpengaruh (terutama mengajarkan tasawuf dan magi). Ketika itulah peranan mengajar orang-orang tersebut menjadi terlembaga dalam bentuk pesantren. Proses pembentukan pesantren itu digambarkan dengan cermat oleh Guillot (1985) dalam kasus berdirinya pesantren Tegalsari.

Namun perlu ditekankan bahwa hanya sedikit dari pesantren Jawa yang mempunyai latar belakang seperti itu, dan bahkan pesantren-pesantren ini pun umurnya masih muda. Pesantren Tegalsari, pesantren tertua yang masih berfungsi sampai beberapa tahun lalu, didirikan pada tahun 1742. Survei Belanda pertama mengenai pendidikan pribumi yang dilakukan pada tahun 1819, memberikan kesan bahwa pesantren yang sebenarnya belum ada di seluruh Jawa. Lembaga-lembaga pendidikan yang mirip pesantren dilaporkan terdapat di Priangan, Pekalongan, Rembang, Kedu, Surabaya, Madiun, dan Ponorogo. Di daerah lain tidak terdapat pendidikan resmi sama sekali, kecuali pendidikan informal yang diberikan di rumah-rumah pribadi dan masjid. Madiun dan Ponorogo (di mana Tegalsari terletak) waktu itu memiliki pesantren terbaik. Di sinilah anak-anak dari pesisir utara pergi untuk melanjutkan pelajarannya (Van der Chijs 1864, hlm. 215-9). Sepanjang yang saya perhatikan, tidak ada bukti yang jelas adanya pesantren (dalam bentuk abad ke-19) sebelum berdirinya Tegalsari.

Patut diingat bahwa belum ada lembaga semacam pesantren di Kalimantan, Sulawesi dan Lombok sebelum abad ke-20. Transmisi ilmu keislaman di sana masih sangat informal. Anak-anak dan orang dewasa belajar membaca dan menghafal Al-Quran

dari orang-orang kampung yang telah lebih dulu menguasainya. Kalau ada seorang haji atau pedagang Arab mampir ke desa itu, dia diminta singgah beberapa hari di sana dan mengajarkan kitab agama di masjid seusai shalat. Ulama setempat di beberapa daerah juga memberikan pengajian umum kepada masyarakat di masjid. Murid-murid yang sangat berminat akan mendatangi ulama itu di rumahnya dan bahkan tinggal di sana untuk belajar agama. Murid-murid yang ingin belajar lebih lanjut pergi *mondok* ke Jawa atau, jika memungkinkan, ke Makkah. Itulah juga kiranya situasi yang ada di Jawa dan Sumatera selama abad-abad pertama penyebaran Islam. Karena itu, saya punya dugaan kuat bahwa lembaga yang layak disebut pesantren belum berdiri sebelum abad ke-18.

"Pesantren" Karang

Sebuah "pesantren" tua terkenal bernama Karang di Banten, yang letaknya mungkin di sekitar Gunung Karang, sebelah barat Pandeglang, dibicarakan dalam *Serat Centhini* (Drewes 1969, hlm. 11). Salah seorang tokoh pemeran dalam karya ini, sang pertapa Danadarma, mengaku telah belajar tiga tahun di Karang di bawah bimbingan "Seh Kadir Jalena"; mungkin maksudnya dia belajar ilmu atau *ngelmu* yang dikaitkan dengan sufi besar 'Abd Al-Qadir Al-Jailani.[17] Juga tokoh utama dalam *Serat Centhini*, Jayengresmi alias Among Raga, belajar di *paguron* Karang, di bawah bimbingan seorang guru Arab bernama Syaikh Ibrahim bin Abu Bakar, yang lebih dikenal sebagai Ki Ageng Karang. Dari Karang, kemudian dia pergi ke *paguron* besar lain di desa Jawa Timur, Wanamarta, yang dipimpin oleh Ki Baji Panutra, di mana dia menunjukkan penguasaannya yang sangat mendalam atas kitab-kitab ortodoks.[18]

Seorang guru, di karang juga disebutkan dalam sebuah primbon Jawa dari Kabupaten Banyumas. Primbon ini menyebut seorang Seh Bari Karang (Seh Bari ing Kawis) yang konon telah menyebarkan ajaran para wali Jawa. Drewes (1969, hlm. 11) menduga bahwa yang dimaksud mungkin Seh Bari yang ajarannya terdapat dalam "*Wejangan Seh Bari*" salah satu dari dua naskah Islam Jawa tertua (abad ke-16). Jika hal ini benar, berarti pada suatu ketika antara tahun l927 (masuknya Islam di Banten) sampai akhir

abad itu, Karang terkenal sebagai pusat pendidikan Islam ortodoks, bukan ajaran sinkretik seperti yang sering dikaitkan orang dengan para wali Jawa. Kalaupun dugaan Drewes benar bahwa kitab yang diterjemahkannya adalah karya seorang guru dari Karang, itu pun belum membuktikan bahwa di situ pernah ada pesantren. Naskah Banyumas tidak menyinggung sebuah perguruan, tetapi hanya menyebutkan sang syaikh (*Serat Centhini* yang kadang-kadang membicarakan perguruan, tidak menyebutnya "*pesantren*" melainkan, "*paguron*" atau "*padepokan*").

Menurut *Serat Centhini*, Jayengresmi hidup sezaman Sultan Agung Mataram, yaitu pada paruh pertama abad ke-l7. Namun, *Serat Centhini* disusun pada awal abad ke-19, dan karenanya tidak bisa dianggap sumber yang dipercaya mengenai keadaan abad ke-l7. Kitab *Sajarah Banten* disusun sekitar zaman ketika Jayengresmi konon hidup (Djajadiningrat 1913) tidak menyebut sebuah poguron di Karang (atau di tempat lain), tetapi tempat yang banyak didatangi orang-orang yang ingin melakukan *tapa*, sebuah praktik meditasi.[19] Satu-satunya pengajaran agama yang disebutkan di kitab ini adalah pendidikan pribadi putra mahkota di tangan Kiai Dukuh dan *qadhi* kesultanan (*ibid.*, hlm. 37).[20] Jadi, pada abad ke-16 dan ke-17 yang ada adalah guru yang mengajarkan agama Islam di masjid atau istana dan ahli tasawuf dan magi yang berpusat di tempat pertapaan atau di dekat makam keramat. Pesantren mungkin sebagian berkembang dari tempat-tempat ini, namun ia baru muncul pada periode belakangan.

Kitab yang Dipelajari pada Abad ke-16 hingga Abad ke-19

Dugaan saya bahwa lembaga pesantren belum ada sebelum abad ke-18 tidak berarti bahwa kitab kuning tidak dipelajari sebelumnya. Kitab-kitab klasik berbahasa Arab jelas sudah dikenal dan dipelajari pada abad ke-16. Beberapa kitab pada zaman itu sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dan Melayu sementara beberapa pengarang Indonesia telah menulis kitab-kitab dalam bahasa tersebut dengan gaya dan isi yang serupa dengan kitab ortodoks. Sekitar tahun 1600, sejumlah naskah Indonesia berbahasa Melayu, Jawa dan Arab dibawa ke Eropa. Mereka

memberi gambaran berharga, meskipun belum sempurna, tentang tradisi keilmuan Islam di Nusantara saat itu.

Naskah-naskah Melayu (van Ronkel 1896) terdiri dari tafsir dua bab penting dari Al-Quran, dua hikayat bertema lslam, sebuah kitab hukum pernikahan Islam (dalam bahasa Arab dengan terjemahan antarbaris) dan sebuah terjemahan syair puji-pujian terhadap Nabi (*Qasidah Al-Burdah*-nya Al-Bushiri, diedit Drewes, 1955). Dua naskah Islam Jawa terpenting yang juga diedit ulang Drewes (1954, 1969) sama sekali tidak menunjukkan spekulasi metafisis dan sinkretisme yang begitu sering dianggap ciri khas Islam Jawa. Mereka mencerminkan tradisi ortodoks (fiqih Syafi'i, doktrin Asy'ari dan akhlak Ghazali) tanpa pengaruh lokal. Mereka merujuk pada berbagai macam kitab berbahasa Arab yang memberikan gambaran lebih jelas bagaimana pengarang-pengarang itu berhubungan dengan tradisi Timur Tengah.

Dari berbagai karya yang disebutkan dalam naskah Jawa pertama, "*Wejangan Seh Bari*" (Drewes 1969, sebelumnya dikenal sebagai "*Kitab Sunan Bonang*") hanya dua judul yang diketahui: karya besar Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum Al-Din*, dan kitab *Tambid*— yang dimaksud barangkali *Al-Tambid fi Bayan Al-Tawbid* karya Abu Syukur Al-Kasyi Al-Salimi. Karya terakhir ini memang pernah dikenal di Indonesia karena ada satu naskahnya dengan terjemahan Jawa antarbaris (Kraemer 1921, hlm.6). Dan menarik, karena karya yang kedua ini banyak dibaca di India.[21] Dua karya yang sama, juga disebutkan dalam kitab Islam Jawa lama lain (Kraemer 192l, Drewes 1954) bersama-sama dengan *Talkbish Al-Minbaj* (ringkasan *Minbaj*, mungkin *Minbaj Al-Abidin*-nya Al-Ghazali), *Syarb fi Al-Daqa'iq* (mungkin syarah atas kitab populer tentang kosmologi dan eksatologi, *Daqa'iq Al-Akbbar*).[22] Dua judul lain, *Al-Kanz Al-Khafi* ("Harta Tersembunyi") dan *Ma'rifah Al-'Alam* ("Terbukanya Tabir Dunia") mengesankan karya tasawuf dan metafisika, meskipun keduanya tidak bisa diidentifikasi.

Catatan pendek ini memperlihatkan bahwa penekanan dalam pengajaran adalah pada akidah dan tasawuf. Keberadaan beberapa naskah (yang lebih muda) dalam bahasa Arab, begitu juga terjemahan Jawa Kitab tentang *wahdah al-wujud* karya Burhanpuri yang terkenal, *Al-Tuhfah Al-Mursalah* (Johns 1965)

menunjukkan adanya kecenderungan kuat kepada tasawuf "panteistis".[23] Namun di antara beberapa naskah yang disebutkan, yang dibawa ke Eropa dari Jawa sekitar 1600, terdapat pula kitab berbahasa Arab tentang fiqih, yaitu karya Abu Syuja' Al-Isfahani, *Al-Taqrib Fi Al-Fiqh* yang masih digunakan secara luas (dengan terjemahan Jawa antarbaris) dan sebuah kitab anonim, yang sekarang praktis tidak diketahui lagi, *Al-Idhah fi Al-Fiqh*. Ini semua jelas membuktikan bahwa fiqih juga dipelajari di Jawa akhir abad ke-16 (dan mungkin jauh lebih awal).

Orang-orang Indonesia yang belajar di Tanah Arab mengenal berbagai macam kitab yang lebih luas, tetapi apa yang dipelajari di Indonesia sendiri sangat terbatas dan sedikit dibandingkan dengan tradisi kitab klasik yang kaya. Mahmud Yunus (1979, hlm. 223-6) memberikan informasi yang agak rinci tentang pesantren di Maharam (abad ke-18?), meskipun masih tidak jelas dari mana sumbernya. Informasinya mungkin dari tradisi lisan. Ia menyebutkan tiga kitab yang dipelajari di tingkat rendah: *Taqrib* (kitab fiqih), *Bidayah Al-Hidayah* (ringkasan *Ihya*) dan sebuah kitab berjudul *Ushul 6 Bis*,[24] yaitu kitab tentang akidah karya Abu Al-Laits Al-Samarqandi, yang juga dikenal sebagai *Asmarakandi*.[25]

Serat Centhini, sebagaimana ditunjukkan Soebardi pertama kali (1971), berisi lebih banyak informasi rinci mengenai kitab-kitab yang dipelajari di "pesantren". Namun gegabahlah menganggap bahwa keterangannya benar untuk masa jauh sebelum *Serat Centhini* disusun, pada awal abad ke-19. Dalam diskusi antara Jayengresmi dan tokoh-tokoh lain di *Serat Centhini*, disebutkan dua puluh kitab yang berbeda, enam di antaranya kitab fiqih (termasuk *Taqrib* dan *Idhah*),[26] sembilan kitab akidah (termasuk kitab pengantar Al-Samarqandi dan dua karya Al-Sanusi yang terkenal dengan berbagai syarahnya), dua kitab tafsir (*Jalalain* dan *Baidhawi*) dan tiga kitab tasawuf. Yang terakhir ini termasuk *Ihya* dan *Al-Insan Al-Kamil* karya 'Abd Al-Karim Al-Jili—satu-satunya karya yang keortodoksannya diperdebatkan—sebuah kajian sistematis tentang metafisika *wahdah al-wujud* Ibn Al-'Arabi.[27]

Survei pendidikan pribumi pertama yang dilakukan pemerintah (Belanda) Kabupaten Rembang pada tahun 1864 mencatat kitab yang dipelajari di pesantren (van der Chijs 1864, hlm. 217).

Santri mempelajari dasar-dasar tata bahasa Arab dengan kitab *'Amil* karya Jurjani (atau *'Awamil*) dan kitab *Jurumiyah* (yang masih dipelajari di pesantren), kemudian membaca bagian-bagian terpilih dari Al-Quran, sebuah kitab fiqih yang bersifat pengantar (*Sittin*) dan kitab akidah (*Asmarakandi* tersebut dan *Al-Durrah* karya Al-Sanusi yang juga disebutkan dalam sumber-sumber Jawa terdahulu).

Menjelang akhir abad itu. L.W.C. van den Berg mengunjungi sejumlah pesantren penting di Jawa dan Madura, dan menyusun daftar kitab-kitab berbahasa Arab yang lazim dipelajari berdasarkan wawancara dengan kiai (1886). Sebutan "berbahasa Arab" menyiratkan bahwa karya-karya dalam bahasa lain (mungkin bahasa Jawa yang ditulis dalam huruf Arab, *Jawa Pégon*) juga digunakan, tetapi sengaja tidak dibahas dalam artikel tersebut. Van den Berg menunjukkan kesinambungan yang jelas dengan kitab-kitab terdahulu, dalam arti bahwa baik karya-karya pengantar yang dipakai maupun kitab bereputasi tinggi yang disebutkan ternyata sama. Kitab-kitab yang mulai dipakai belakangan pun pada dasarnya berupa penjelasan-penjelasan mengenai bidang yang sudah "baku"—tidak ada orientasi baru. Yang menarik adalah tidak adanya beberapa dimensi tradisi klasik: sementara banyak kitab fiqih dipelajari, tidak ada satu pun kitab *ushul al-fiqh* yang tercatat. Kitab tafsir, misalnya, hanya ada karya kedua Jalaluddin (Jalalain: Suyuthi dan Mahalli) serta tafsir Baidhawi. Meskipun kumpulan hadits Bukhari dibaca beberapa kiai, tidak ada kitab hadis yang benar-benar dipelajari di pesantren. Dalam tiga bidang inilah, sejak tahun 1888-an, kurikulum pesantren diperkaya (van Bruinessen 1990). Dimensi lain tradisi intelektual klasik yang lenyap dari pesantren adalah terutama filsafat dan metafisika.[28] Van den Berg tidak mencatat ada kitab-kitab tentang *wahdah al-wujud*. Kitab-kitab ini mungkin masih dipelajari di sejumlah pesantren, tetapi tidak begitu mencolok dan hanya diajarkan kepada santri-santri pilihan, seperti yang terjadi di beberapa tempat sekarang.

Kitab-kitab yang dipelajari sebelum abad ke-20 di Jawa wawasannya sempit jika dibandingkan dengan wawasan intelektual pengarang-pengarang Islam dari daerah lain pada masa sebelumnya. Dalam karangan Nuruddin Al-Raniri, Yusuf Makassar

dan Abdurra'uf Singkel, kita menemukan referensi kepada kitab-kitab yang jauh lebih banyak variasinya, dan lebih menarik secara intelektual. Daftar karya tasawuf dan filsafat bernilai tinggi yang telah dikaji Raniri (lihat catatan Al-Attas l986, hlm. 12-24) sangat mengesankan. Yusuf menghabiskan waktu lama di tanah Arab, belajar pada guru-guru besar dan mendalami banyak tarekat. Dalam tulisan-tulisannya, ia juga merujuk khazanah intelektual lebih luas dari pada kitab yang dikenal di Jawa.[29] Abdurra'uf, dalam *'Umdah Al-Muhtajin*, menyebutkan lusinan gurunya di Makkah dan Madinah. Ia tidak merinci apa yang dipelajari dari guru-gurunya itu, namun dari karya-karyanya, terlihat bahwa ia menguasai ilmu-ilmu keislaman yang terpenting. Dengan melihat spesialisasi guru utamanya, Ibrahim Al-Kurani, barangkali ia juga mendalami metafisika dan hadis.

Tradisi Keilmuan Klasik dan Pengaruhnya di Indonesia

Kitab-kitab yang merupakan penopang utama tradisi keilmuan Islam ditulis pada abad ke-10 sampai dengan ke-15 M. Beberapa karya penting ditulis sebelum periode tersebut, dan beberapa karya baru dengan corak yang sama terus ditulis, tetapi sejak akhir abad ke-15, pemikiran Islam tidak mengalami kemajuan yang berarti. Pola pemikiran dalam ilmu-ilmu keislaman tetap sama, namun dalam ilmu lain seperti matematika, fisika, kedokteran paradigmanya telah mengalami perubahan, karena pengaruh Eropa.[30] Dalam tradisi abad pertengahan ini, ilmu dianggap sistem pengetahuan yang pada dasarnya bisa selesai. Ide untuk memperluas ilmu pengetahuan, dianggap *absurd* dan bahkan *bid'ah*. Pandangan ini secara tegas membatasi jenis karya yang bisa ditulis.

Aziz Al-Azmeh, yang dalam karya terbarunya (1986) menganalisis sangat cermat dasar metafisika dari pemikiranArab abad pertengahan, mensurvei secara singkat jenis karangan para ulama dan ilmuwan zaman itu. Jenis karya itu, menurutnya, agak terbatas; setiap karya mengenai suatu subjek pasti termasuk satu dari tujuh jenis pembahasan berikut. Yaitu pelengkapan atas teks yang belum lengkap; perbaikan teks yang mengandung kesalahan;

penjelasan (penafsiran) atas teks yang samar; peringkasan (ikhtisar) dari teks yang lebih panjang; penggabungan teks-teks terpisah tetapi saling berkaitan (namun tanpa adanya usaha sintesis); penataan tulisan yang masih simpang-siur; dan pengambilan kesimpulan dari premis-premis yang sudah disetujui (Al-Azmeh 1986, hlm. 152, berdasarkan Ibn Hazm dan Hajji Khalifah). Untuk masa pascaklasik pun, ini masih sah sebagai gambaran pembahasan kitab kuning. Dan jika kita menambahkan terjemahan ke dalam bahasa setempat sebagai jenis kedelapan, praktis semua kitab yang ditulis ulama Indonesia selama abad yang lalu tercakup dalam delapan jenis ini.

Meskipun dianggap sudah tuntas dan tidak boleh berubah, tradisi keilmuan Islam ini sangat kaya. Dan ia tetap fleksibel karena tidak ada usaha untuk membuatnya konsisten. Setiap cabang ilmu merupakan sistem tertutup dan di satu ilmu boleh jadi terdapat dalil-dalil dan pandangan bertentangan dengan yang di cabang ilmu lain. Para filosof dan *mutakallim*, sufi dan ahli metafisika, faqih dan ahli hadis, masing-masing punya wacananya sendiri, kadang-kadang bertentangan satu dengan yang lain (meskipun terdapat persamaan dalam pola pemikiran).[31] Bahkan dalam disiplin utama, fiqih, keempat mazhab diterima sebagai sama-sama ortodoks meskipun berbeda dalam banyak masalah.

Hampir pada tiap-tiap masalah terdapat lebih dari satu pendapat atau pendekatan berbeda dalam tradisi keilmuan Islam. Kalaupun ada perkembangan dalam tradisi keilmuan—yang terkadang tejadi akibat perkembangan politik—itu pun biasanya dalam bentuk pergeseran antar disiplin, di mana satu disiplin lebih mendapat perhatian daripada sebelumnya, sedangkan disiplin lain mundur. Banyak gerakan reformis, misalnya, telah menekankan fiqih daripada tasawuf dan tauhid, sementara gerakan reformis belakangan malah lebih menekankan hadis daripada mazhab fiqih yang sudah mapan.

Kita sering merasakan unsur populis atau suasana anti elite di kalangan pendukung kuat hadis. Elit ulama sering mengklaim hak-hak istimewa karena mereka memiliki ilmu canggih yang langka. Pokok hadis relatif sederhana dan dapat dipahami tanpa pendidikan khusus; selain itu, semua hadis didukung wewenang

Nabi. Karena itu, satu hadis bisa dianggap sebagai argumen lebih kuat daripada seluruh ilmu intelektual.[32] Secara keseluruhan, ilmu-ilmu intelektual (*al-'ulum al-'aqliyah*) seperti logika, filsafat, metafisika, *kalam,* ketabiban (*thibb*) semenjak zaman klasik sedikit demi sedikit harus memberikan lapangan kepada ilmu-ilmu agama dalam arti sempit (*al-'ulum al-naqliyah*: studi hadis, tafsir tradisional dan sebagainya). Proses ini berarti pemiskinan tradisi intelektual Islam.

Generasi pertama orang Indonesia yang belajar di tanah Arab hanya menyerap sebagian tradisi keilmuan yang ada, terutama yang cocok dengan budaya lamanya (khususnya tasawuf falsafi, kosmologi, tarekat dan ilmu-ilmu gaib terkait, tetapi juga ilmu fiqih). Dalam perjalanan waktu, makin banyak dimensi tradisi itu yang menjadi bagian dari tradisi Islam Indonesia, yang sedikit demi sedikit makin kaya, meskipun terjadi pemiskinan tradisi Islam di pusatnya, tanah Arab.[33]

Model Asing untuk Pesantren

Transmisi pengetahuan Islam belum bersifat formal dan terlembagakan di madrasah sampai abad ke-l0. Pada mulanya yang dipelajari di madrasah adalah terutama fiqih (ilmu yang paling penting dari sudut pandangan negara). Ilmu-ilmu lain terus diajarkan secara lebih informal di masjid-masjid (Makdisi 1981, hlm.9). Pada zaman hubungan antara Indonesia dan daerah pusat Islam mulai menjadi intensif, yaitu abad ke-17 dan ke-18, dua imperium Sunni (Utsmani, yang menguasai hampir seluruh tanah Arab, dan Moghul di India) telah memiliki jaringan-jaringan madrasah besar yang berada di bawah pengendalian pemerintah dan menetapkan kurikulum baku.[34] Madrasah Utsmani biasanya dibangun oleh salah seorang sultan atau pejabat tinggi, dan diberi *wakaf* (yang menghasilkan pendapatan) untuk pemeliharaan madrasah dan beasiswa murid. Pimpinannya menerima gaji dari pemerinah. Sementara itu di India Moghul, pengendalian pemerintah kurang menyeluruh, struktur internal golongan ulama kurang diatur dan mereka kurang dekat dengan istana. Pokok-pokok yang dipelajari di kedua imperium tersebut sedikit berbeda.

Mereka meliputi Al-Quran dengan tekanan pada *tajwid* dan *qira'ah*; tata bahasa Arab dan retorika (*sharaf, nahw, balaghah*), *ushul al-fiqh* dan fiqih Hanafi,[35] tafsir, *kalam,* hadis (biasanya kumpulan hadis yang tidak termasuk *al-kutub al-sittah,* tetapi di madrasah Utsmani dipelajari juga *Shahih Bukhari*), begitu pula logika, ilmu hitung, astronomi, *adab* (sastra) dan *hikmah* (filsafat dan metafisika).[36]

Pengembara Turki, Evliya Celebi, yang mengunjungi Makkah dan Madinah pada tahun 1671, melaporkan bahwa di Makkah pada masa itu terdapat 40 madrasah dan yang disebut namanya 22 buah (Evliya 1935, hlm. 771-2). Dia juga menyebutkan empat madrasah di Madinah dan menyatakan masih banyak lagi madrasah di sana (*ibid.,* hlm. 640). Namun kalau kita membandingkan catatannya mengenai madrasah-madrasah di Makkah dan Madinah dengan gambaran yang ia berikan mengenai madrasah-madrasah di kota-kota lain, kita mendapat kesan bahwa yang di Makkah dan Madinah kurang berkembang. (Dua abad kemudian, Snouck Hurgronje menemukan sebagian besar madrasah di Makkah sudah berubah menjadi rumah pribadi). Evliya jauh lebih banyak berbicara tentang *tekye* dan *zawiyah*, gedung pertemuan para pengikut tarekat di Makkah, yang beberapa di antaranya dihuni banyak pengikutnya. Ia sendiri juga menginap di sebuah *zawiyah* selama berada di Makkah (*ibid.,* hlm. 772-3).

Ketika mencari model Timur Tengah untuk pesantren, kita mungkin perlu memperhatikan—di samping madrasah—juga *zawiyah*. Bahkan tampaknya tidak mungkin orang Indonesia yang tinggal di Hijaz pada saat itu banyak berhubungan dengan madrasah di sana yang bermazhab Hanafi, mazhab resmi Daulah Utsmaniyah. Tidak terdapat banyak persamaan antara kitab yang dikenal di Indonesia pada abad ke-16 sampai ke-18, dengan kitab yang menjadi kurikulum madrasah Utsmani dan Moghul. Kitab-kitab yang sama-sama dipakai di sini maupun di sana hanya dua karya tafsir, *Jalalain* dan *Baidhawi*, dan kitab *Tambid* yang telah disebut. Yang terakhir ini dipakai di India, namun tidak di Utsmani. Ulama dan sufi yang punya pengaruh terbesar di Indonesia, yang belajar di Hijaz pada abad ke-I7 adalah Ibrahim Al-Kurani. Dia mengajar pokok-pokok yang bukan bagian kurikulum resmi

madrasah negeri, dan tampaknya dia berada di luar hirarki ulama Utsmani. Mungkin bukan satu kebetulan bahwa dia bermazhab Syafi'i. Al-Kurani tampaknya lebih banyak berhubungan dengan ulama india dibandingkan dengan ulama Utsmani (di India kami menemukan lebih banyak referensi terhadapnya dibandingkan sumber-sumber Utsmani).[37]

Selama abad ke-18 dan ke-19, pendidikan madrasah di tanah Arab tampaknya makin mundur. Bentuk dan isi pendidikan yang diterima orang-orang Indonesia yang belajar di Makkah dan Madinah pada saat itu tidak banyak diketahui. Bahkan biografi ulama-ulama besar yang belajar di sana, Muhammad Arsyad Al-Banjari, 'Abd Al-Samad Al-Falimbani dan Da'ud bin 'Abdallah Al-Patani hanya menyebut sebagian nama-nama guru mereka (hampir semuanya mencatat nama sufi besar Muhammad bin 'Abd Al-Karim Al-Samman, dan mufti Madinah, Muhammad ibn Sulaiman Al-Kurdi) dan judul-judul kitab yang dibaca.[38] Mereka tidak belajar di madrasah, tetapi menghadiri lingkaran pengajian tidak resmi (*halaqah*) yang diberikan ulama *independent* di berbagai masjid. Hubungan mereka dengan beberapa guru, kelihatannya tidak lebih dari beberapa kali pertemuan pribadi yang dihadirinya.

Snouck Hurgronje dalam bukunya tentang Makkah menjelaskan bahwa pada akhir abad ke-19, pendidikan di Hijaz berpusat di Masjid Al-Haram Makkah, yang pada saat itu telah berkembang menjadi semacam universitas. Rektor perguruan tinggi ini (disebut *syaikh al-'ulama*) ditunjuk oleh pemerintah Utsmani, dan hanya ulama-ulama terpilih yang boleh memberikan pelajaran pada *halaqah* di sana (1887a; 1889, hlm. 235-56). Ulama berstatus lebih rendah mengajar di berbagai tempat di kota tersebut. Sistem pendidikan universitas berbeda dengan madrasah. Murid-murid tidak tinggal bersana dalam satu pemondokan, dan tidak ada kurikulum tetap. Kitab apa yang dipelajari terserah kepada keputusan guru dan murid. Madrasah-madrasah yang pernah ada di Makkah pada zaman dulu, sebagaimana dicatat Snouck Hurgronje, sudah tidak berfungsi lagi.

Tinjauan sejarah singkat ini mengesankan bahwa orang-orang Indonesia yang belajar di Hijaz tidak pernah berhubungan langsung dengan madrasah tipe Utsmani. Karenanya barangkali bukanlah

madrasah itu yang menjadi model pesantren di Jawa. Namun pernah terdapat dua pengalaman penting dengan pendidikan jenis madrasah yang tampak luput dari penelitian terdahulu: Al-Azhar di Kairo dan madrasah reformis India Shaulatiyah di Makkah.

Dalam studi Islam Indonesia, saya tidak pernah melihat petunjuk mengenai adanya orang Indonesia yang belajar di univenitas Al-Azhar Kairo sebelum abad ke-20. Mestinya cukup banyak orang Indonesia yang belajar di sana pada paruh pertama abad ke-19, atau mungkin sebelumnya. Pada pertengahan abad ke-19, Al-Azhar memiliki sekitar 30 asrama (*riwaq*), di mana murid-murid tinggal. Salah satu *riwaq* itu diperuntukkan bagi orang "Jawah", yaitu orang-orang Islam dari Nusantara. Orang-orang Turki, Kurdi, Irak Arab masing-masing juga mempunyai satu *riwaq*; hal ini memberi kesan bahwa orang-orang "Jawah" di Al-Azhar cukup banyak (Vollers, 1913; bandingkan Heyworth-Dunne 1938, hlm. 25-6).

Kitab yang dipelajari di Al-Azhar (di mana fiqih semua mazhab diajarkan) pada abad ke-18 dan ke-19 menunjukkan adanya hubungan yang dekat dengan kurikulum pesantren abad ke-19 dibandingkan kurikulum madrasah Utsmani dan Moghul zaman dahulu. Hampir semua kitab yang dicatat van den Berg (1886a) juga terdapat dalam kurikulum Al-Azhar seperti yang diteliti Heyworth-Dunne (1938, hlm. 43-65) dari sumber-sumber Mesir. Kepentingan penemuan ini sebaiknya tidak dinilai terlalu tinggi, sebab kitab-kitab yang sama juga dibaca di *halaqah* Makkah. Namun, paling sedikit hal itu menunjukkan kemungkinan adanya pengaruh Al-Azhar terhadap pesantren dulu. Jumlah murid Indonesia di Al-Azhar, mungkin berkurang pada paruh kedua abad ke-19 karena relatif merosotnya status Mesir yang terbaratkan (*westernized*) dibandingkan Makkah. Namun sampai saat itu Mesir telah lama dikenal sebagai pusat utama keilmuan mazhab Syafi'i (bdk. Snouck Hurgronje, 1889, hlm. 255).

Madrasah lain yang perlu ditinjau dalam konteks ini, telah didirikan lebih belakangan di Makkah oleh orang Islam India, satu dasawarsa sebelum Snouck bermukim di Makkah, tetapi tampaknya luput dari pengamatannya. Pada tahun 1874, seorang wanita India bernama Shaulah Al-Nisa membiayai pembangunan

sebuah madrasah di Makkah dan mewakafkan tanah untuk memeliharanya. Madrasah tersebut diberi nama Shaulatiyah. Kepemimpinannya dipercayakan kepada seorang ulama India militan dan dihormati, Rahmatullah bin Khalil Al-'Ustmani (lihat 'Abd Al-Jabar 1385, hlm. 121-7). Rahmatullah terkenal di India dan luar negeri karena polemiknya yang hebat dan sukses melawan misionaris Jerman, Pfander, dan menjadi salah satu pemimpin pemberontak anti-Inggris pada tahun 1857.[39] Setelah pemberontakannya dikalahkan, dia melarikan diri ke Makkah, di mana dia menjadi salah seorang ulama terkemuka yang sangat gigih melawan kolonialisme dan westernisasi.

Madrasah Shaulatiyah merupakan bagian dari gerakan reformasi pendidikan Islam di India yang telah membangkitkan madrasah termasyhur Darul 'Ulum di Deoband (dibangun tahun 1867) dan banyak madrasah yang berafiliasi dengannya (Metcalf l982). Seperti yang di Deoband, kurikulum madrasah Shaulatiyah mungkin tradisional, meskipun dengan penekanan yang lebih besar kepada hadis.[40] Apa yang menjadikannya modern adalah bentuk kelembagaannya —dengan adanya kelas, mata pelajaran tetap dan ujian. Patut dicatat, banyak gurunya kadang-kadang diambil dari ulama-ulama yang mengajar di Masjid Al-Haram.[41]

Pada awal abad ke-20, bahkan mungkin sebelumnya,[42] Shaulatiyah mempunyai pengaruh besar di dunia pesanrten Indonesia. Banyak orang Indonesia yang belajar di madrasah ini dan mendirikan pesantren atau madrasah setelah mereka kembali, dengan model lebih kurang mirip dengan Shaulatiyah. Masih ada madrasah lain serupa di Makkah yang didirikan orang India, *Madrasah Al-Falah* (disebutkan Gobée l92l; hlm. 199-200 dan pada biografi-biografi dalam 'Abd Al-Jabbar l385), tetapi madrasah ini tampaknya tidak mempunyai murid yang berasal dari Indonesia. Pada tahun 1934, madrasah ketiga sejenis, *Dar Al-'Ulum Al-Diniyah*, didirikan di Makkah oleh orang Indonesia yang keluar dari Shaulatiyah karena konflik pemakaian bahasa Indonesia yang telah menyinggung kebanggaan nasional.[43] Orang-orang Indonesia di Makkah mengumpulkan uang untuk membangun sekolah sendiri. Lebih dari seratus murid, hampir semuanya dari Shaulatiyah, terdaftar. Muhsin Al-Musawwa,

seorang *sayyid* kelahiran Palembang, yang sebelumnya jadi guru di Shaulatiyah, menjadi rektornya yang pertama.

Ringkasnya, saya menduga bahwa Al-Azhar dengan *riwaq*-nya mungkin telah merupakan salah satu model untuk pesantren yang didirikan pada akhir abad ke-18 dan ke-19, begitu pula kurikulumnya. Sekitar pergantian abad lalu, pengaruh gerakan reformasi pendidikan India melalui Shaulatiyah mulai terasa. Dengan berdirinya *Dar Al-'Ulum* Indonesia di Makkah yang meniru Shaulatiyah dalam hampir setiap hal dan yang namanya mengingatkan kepada madrasah reformis Deoband dan Kairo,[44] maka madrasah reformis telah menjadi model yang akan ditiru di seantero Nusantara. Shaulatiyah dan Dar Al-'Ulum-lah yang merupakan faktor paling menentukan dalam perkembangan pendidikan Islam tradisional di Indonesia. Perkembangan di Indonesia sendiri dibahas lebih mendalam dalam kajian terkenal Mahmud Yunus (1979) dan Karel Steenbrink (1974).

Ulama Indonesia di Makkah

Keberadaan madrasah-madrasah ini di Makkah kurang diperhatikan karena besarnya pengaruh Masjid Al-Haram. Guru-guru Shaulatiyah yang paling terkenal juga mengajar di Masjid Al-Haram. Karena dalam pelajaran kitab kuning *isnad* dianggap begitu penting, maka para murid lebih cenderung merujuk nama gurunya daripada lembaga di mana mereka belajar. Perubahan dalam wacana intelektual seperti yang terjadi pada permulaan abad itu, karenanya, secara umum lebih dihubungkan dengan guru-guru tertentu daripada dengan lembaga dan perkembangan-perkembangan sosio-ekonomis yang lebih luas.

Dengan melihat kembali ke belakang, dasawarsa-dasawarsa sekitar pergantian abad lalu itu merupakan masa yang menentukan. Tiga ulama Indonesia yang mengajar di Masjid Al-Haram (bukan di Shaulatiyah) pada saat itu mempunyai pengaruh besar di kalangan sesama orang Nusantara dan mempengaruhi generasi berikutnya melalui pengikut-pengikut dan tulisan-tulisannya. Nawawi Banten (wafat 1896-7) yang dipuji Snouck sebagai orang Indonesia yang paling alim dan rendah hati (1889, hlm. 362-7) adalah pengarang

paling produktif. Di samping kitab tafsirnya yang terkenal (Johns 1984, 1988), dia menulis kitab dalam setiap disiplin ilmu yang dipelajari di pesantren. Berbeda dengan pengarang Indonesia sebelumnya, dia menulis dalam bahasa Arab. Beberapa karyanya merupakan syarah atas kitab-kitab yang telah digunakan di pesantren dan menjelaskan, melengkapi atau terkadang mengoreksi *matan* yang disyarahi (lihat contoh dalam Steenbrink 1984, hlm. 133-4). Sejumlah syarahnya benar-benar menggantikan *matan* asli dalam kurikulum pesantren. Tidak kurang dari 22 karyanya masih beredar, dan 11 judul dari kitab-kitabnya termasuk 100 kitab yang paling banyak digunakan di pesantren (van Bruinessen 1990c). Nawawi berdiri pada titik peralihan antara dua periode dalam tradisi pesantren. Dia memperkenalkan dan menafsirkan kembali warisan intelektualnya, dan memperkayanya dengan menulis karya-karya baru berdasarkan kitab-kitab yang belum dikenal di Indonesia pada zamannya. Semua kiai zaman sekarang menganggapnya sebagai nenek moyang intelektual mereka. Bahkan, Ahmad Khatib Minangkabau, sesepuh reformisme Islam Indonesia, pun termasuk muridnya.

Ahmad Khatib (wafat 1915) telah menjadi terkenal karena polemiknya melawan adat matrilineal di daerah asalnya dan melawan tarekat Naqsabandiyah (yang punya pengikut paling banyak di Sumatra Barat), tetapi peranannya di Makkah lebih luas dari itu. Dia adalah salah seorang dari Indonesia yang pertama kali mendapatkan izin mengajar di Masjid Al-Haram, dan dijadikan salah seorang imam di sana—suatu kehormatan yang biasanya diperuntukkan bagi ulama kelahiran Makkah.[45] Kedua kehormatan tersebut memperkuat pengaruhnya terhadap seluruh masyarakat Indonesia di Makkah. Sikap reformisnya tampak dari tulisannya—antara lain sebuah syarah atas kitab terdahulu mengenai *ushul al-fiqh, Al-Waraqat*, karya Al-Juwaini. Akan tetapi adalah salah menganggap Ahmad Khatib sebagai pemberontak terhadap tradisi; ia bahkan sangat mendalaminya. Di antara muridnya ada yang reformis dan tradisionalis (beberapa di antara muridnya bahkan menjadi syaikh tarekat); dan dua kitabnya masih dipakai di beberapa pesantren.[46]

Tokoh besar ketiga adalah Kiai Mahfuzh Termas (wafat 1919-20), yang bahkan lebih dihormati oleh para kiai Jawa ketimbang Kiai Nawawi. Dia adalah guru yang sangat dihormati dari beberapa kiai pendiri NU, yang dengan demikian, menambah reputasinya. Dia menyelesaikan pendidikannya di bawah bimbingan guru-guru Arab terbesar di Masjid Al-Haram dan juga menjadi ahli *qira'ah Al-Qur'an* (dia menulis banyak kitab dalam bidang ini). Karyanya yang paling besar adalah empat jilid kitab fiqih, yang merupakan komentar (*hasyiyah*) atas sebuah kitab yang banyak dipakai di Indonesia.[47] Di samping itu, dia tampaknya merupakan ulama Indonesia pertama yang mengajarkan kitab hadis *Shahih Bukhari*. Murid kesayangannya, Hasyim Asy'ari, membawa tradisi ini ke Indonesia, di mana pesantrennya Tebuireng (Jombang) menjadi pondok hadis paling terkenal.

Seperti telah disebut di atas, perkembangan yang mencolok dalam kurikulum pesantren sejak 1880-an tampak pada munculnya *ushul al-fiqh*, hadis dan berbagai tafsir yang dipelajari. Orang mungkin tertarik untuk menganggap hal ini sebagai jasa ketiga ulama ini, yang telah menunjukkan kedalaman pengetahuan mereka dalam ketiga bidang tersebut. Barangkali ada benarnya juga, walaupun tentu saja pola pengaruh intelektual tidak pernah muncul oleh sebab tunggal. Reorientasi terhadap pokok-pokok yang diajarkan merupakan kecenderungan umum yang melanda dunia Islam pada masa itu, yang sudah mulai berlangsung dan juga tercermin dalam madrasah baru.

Setelah tiga ulama ini, tidak ada orang Indonesia yang setara dengannya yang mengajar di Makkah. Karya 'Umar 'Abd Al-Jabbar mengenai ulama di Masjid Al-Haram pada abad ke-l4 Hijri menyebutkan tiga orang Indonesia lagi (sebenarnya dua orang Indonesia dan satu orang Malaysia yang lahir di Makkah), namun mereka tidak pernah mencapai prestasi yang setara dengan tiga ulama terdahulu. Mereka adalah Muhsin bin 'Ali Musawwa (rektor pertama Dar Al-'Ulum, wafat 1935), Muhammad Nur Al-Patani (cucu Da'ud bin 'Abdallah, wafat 1944) dan 'Ali Banjar (wafat 1951). Kecuali yang pertama, mereka tampaknya tidak mempunyai banyak murid yang berasal dari Indonesia. Orang Indonesia belajar

di Shaulatiyah dan Dar Al-'Ulum, atau di Masjid Al-Haram, kepada guru-guru Arab yang punya reputasi lebih tinggi.

Kedua lembaga pendidikan di Makkah ini (madrasah dan Masjid Al-Haram) terwakili dalam dua tokoh yang menonjol sebagai panutan utama kaum Muslim tradisional Indonesia, kiainya para kiai. Keduanya adalah Syaikh Yasin Padang, rektor Dar Al-'Ulum (wafat 1990) dan Sayyid Muhammad bin 'Alwi Al-Maliki, yang ayah dan kakeknya mengajar banyak orang-orang Indoncsia di Masjid Al-Haram, meskipun mereka bermazhab Maliki. Keduanya bukan saja mengajarkan seluruh pokok yang dipelajari di pesantren, tetepi juga merupakan syaikh dari berbagai tarekat.[48]

Makkah tidak lagi menjadi tempat terpenting di mana orang-orang Indonesia masa kini yang punya latar belakang pesantren mencari ilmu yang lebih tinggi. Dan mereka yang masih melakukannya, biasanya tinggal sebentar saja di Makkah dibandingkan orang-orang Indonesia dulu. Saya mendapatkan kesan, meskipun tidak didukung dengan data statistik, Al-Azhar kembali menjadi lebih penting; sementara madrasah *Nadwah Al-'Ulama* di Lucknow, India (lihat Metcalf 1982, hlm. 335-47), telah menarik murid-murid dari lingkungan "tradisional" di berbagai tempat di Indonesia. Santri sekarang lebih banyak yang meneruskan pendidikannya di Institut Agama Islam Negeri (IAIN), yang mungkin memberikan pendidikan lebih baik daripada yang diterima di Makkah oleh rata-rata generasi Muslim terdahulu. Namun selembar ijazah IAIN masih kurang prestisius dan karismatik dibandingkan *ijazah* yang dianugerahkan guru-guru terkenal dengan isnad harum di pusat-pusat Islam luar negeri. Dan dunia pesantren pun tampaknya tidak akan meninggalkan orientasinya kepada tanah Arab. [ ]

Catatan akhir:

1. Sebelum Muhammadiyah mempunyai pesantren sendiri, sudah ada beberapa pesantren yang berorientasi reformis, dan yang paling terkenal di antaranya adalah Pesantren Modern Gontor (Castles 1965). Tinjauan singkat temtang berbagai jenis pesantren di Jawa Timur pada 1970-an ditemukan dalam artikel Moeslim Abdurrahman (1981).
2. Khususnya kumpulan hadis *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*, empat kumpulan *shahih* lainnya kurang sering dipakai. Beberapa kumpulan hadis lainnya, seperti *Riyadh Al-Shalihin* dan *Bulugh Al-Maram*, yang lebih menekankan amal saleh. Ibadah, dan nilai-nilai sufi daripada masalah hukum, masih lebih populer di lingkungan tradisional. Namun kedua kumpulan tersebut pun tidak banyak dipelajari pada abad lalu.
3. Tinjauan rinci terhadap karya-karya ini ditemukan dalam Van Brauinessen 1990c (Lihat di halaman 112-130 dalam buku ini).
4. Perihal kedudukan Ibn Taimiyah dalam tradisi abad pertengahan dan perdebatannya dengan *kalam* Asy'ari, *falsafah*, tasawuf dan politik, lihat Al-Azmeh 1986, *passim*; Hourani 1962, hal. 18-22; tentang dampaknya terhadap fundamentalisme belakangan lihat Sivan 1985. Pada masa generasi sebelumnya yang sekarang ini, NU masih punya badan sensor yang menentukan buku mana *mu'tabar* dan mana tidak. Karangan Ibd Taimiyah telah berada di urutan atas dalam daftar buku terlarang. Banyak kiai, sebetulnya, memiliki beberapa kitab karangan Ibn Taimiyah, terutama *Fatawa*-nya, tapi disimpan agar santri tidak terkena pengaruhnya. Tentu saja, bagi santri cerdas larangan demikian merupakan anjuran untuk mencari dan membaca kita tersebut.
5. Dari sekitar 500 kitab karangan ulama Indonesia (dan Malaysia) yang tersedia di pasaran sekarang, hampir 100 kitab ditulis dalam bahasa Arab. Lebih dari 200 dalam bahasa Melayu dan 150 dalam bahasa Jawa; sisanya dalam bahasa Sunda, Madura, dan Aceh.
6. Demikian Abdurrahman Wahid (percakapan pribadi).

7. Dalam hal silsilah tarekat, jarak waktu atau ruang antara dua mata rantai berikut terkadang dibenarkan. Banyak sufi yang pernah mengakui dibaiat atau di-*talqin*-kan, dalam mimpi atau pertemuan secara batiniah, oleh seorang wali yang sudah wafat. Dalam silsilah tarekat yang paling ortodoks pun, seperti Naqsyabandiyah, terdapat sejumlah hubungan guru-murid *barzakhi*. Kasus lebih ekstrem terdiri dari sejumlah sufi yang mengaku di-*talqin*-kan oleh Nabi Muhammad sendiri. Demikian misalnya Ahmad Al-Tijani, pendiri tarekat Tijaniyah, yang mengaku bertemu dengan Nabi dalam keadaan jaga dan diajari amalan yang merupakan ciri khas tarekatnya. Pengakuan ini sangat kontroversial dan ditolak oleh banyak ulama tradisional.
8. Pentingnya *isnad* di kalangan tradisional diperlihatkan oleh sejumlah kitab karya almarhum Syaikh Yasin Al-Padani, *mudir* Madrasah Dar Al-'Umum Al-Diniyah di Makkah (Al-Padani 1402). Dalam karya ini, penulis hanya menyebut judul dari kitab-kitab yang telah dikaji, bersama dengan *isnad* dari guru-gurunya sampai pengarang kitab bersangkutan. Karya Syaikh Yasin ini bukanlah sesuatu yang unik; contoh-contoh yang lebih dulu, lihat Vajda 1983; seorang pendahulu yang lebih dekat adalah Kauani (1989).
9. Kiai terkenal asal Madura, Kiai As'ad Syamsul Arifin Situbondo, telah menyusun silsilah keluarga yang rumit, yang menunjukkan hampir setiap kiai Madura keturunan wali Sunan Giri. Hasjim Asj'ari dan Wahab Chasbullah, dua pendiri NU, merunut silsilahnya sampai Jaka Tingkir, pendiri kerajaan Islam Pajang, yang dipercayai sebagai putra Brawijaya VI (lihat Aboebakar 1957, hlm. 41-2).
10. Keputusan hukum yang diambil Syuriah pada muktamar-muktamar NU terhimpun dalam seri kitab berjudul *Ahkam Al-Fuqaha'*. Setiap keputusan disertai rujukan singkat kepada kitab-kitab fiqih terpenting.
11. Dengan pengecualian sebuah minoritas masyarakat Cina dan para reformis Hindu di Bali. Namun di kalangan mereka pun hubungan dengan sumber luar negeri tidak banyak.

12. Utusan Makkah ini disebutkan dalam *Sajarah Banten* (Djajadiningrat 1913, hlm. 49-52, 174-8). Judul-judul kitab yang dimintai penjelasan oleh raja Banten disebut sebagai *Marqum*, *Muntahi*, dan *Wujudiyah*. Djajadiningrat berpendapat bahwa judul-judul ini fantasi belaka. Namun *Muntahi* adalah sebuah karya Hamzah Fansuri, dan mungkin kita harus membaca nama *Wujudiyah* tidak sebagai judul karya tertentu melainkan rujukan kepada "kitab Wujudiyah", yaitu kitab tentang ajaran *wahdah al-wujud*. Untuk analisis lebih mendalam, lihat bab "Qadhi, Pesantren, dan Tarekat" dalam buku ini.
13. Tarekat Syattariyah, yang pertama kali dikenal di Indonesia pada pertengahan abad ke-17, berasal dari India dan tidak pernah memperoleh banyak pengikut di Timur Tengah. Lihat Rizvi 1983 dan T. Yazici, "Syattariye", *Islam Ansiklopedisi* 11, hlm. 355-6. Cabang tarekat Naqsyabandiyah dan tarekat Qadiriyah terdahulu di Indonesia juga berafiliasi ke India, bukan Timur Tengah.
14. Konsepsi emanasi yang terdiri dari tujuh tingkatan (*martabat tujuh*)— sementara Ibn Al-'Arabi hanya lima—sepengetahuan saya ditemukan hanya dalam risalah tasawuf India dan Indonesia.
15. Sebuah pengecualian langka adalah studi Roff (1970) mengenai mahasiswa Indonesia di Mesir; tetapi ini tidak relevan dengan tradisi pesantren karena hampir semua siswa itu berasal dari lingkungan sosial dan budaya lain. Demikian juga halnya kajian lebih mendalam yang dilakukan belakangan oleh Mona Abaza (1994).
16. Menurut *Sajarah Banten*, Maulana Hasanuddin, raja Muslim Banten pertama, mendirikan pertapaan baru di Gunung Pinang atas anjuran ayahnya, Sunan Gunung Jati (Djajadiningrat 1913, hlm. 34).
17. Tradisi rakyat di Cirebon masih tetap mengisahkan bahwa sang wali sendiri datang ke Jawa dan berperan dalam pengislaman Cirebon: salah satu kuburan di Gunung Jati malahan ditunjuk oleh sementara kalangan sebagai makamnya Syaikh Abdul Qadir Jailani diyakini, tidak hanya di Indonesia, telah

mengajari pengikut-pengikutnya ilmu kekebalan, sebuah ilmu yang memang sangat diminati oleh orang Indonesia. Ilmu kekebalan khas Banten, *debus*, juga dikaitkan dengan Abdul Qadir Jailani.

18. Soebardi 1971. Lihat Hadidjaja dan Kamajaya 1979, hlm. 11, 49-53.
19. Gunung Karang disebutkan sebagai salah satu gunung di mana Maulana Hasanuddin, raja Muslim Banten, melakukan *tapa* (Djajadiningrat 1913, hlm. 38).
20. Selain dari *talqin* ilmu Islam kepada Maulana Hasanuddin oleh dua jin di sebuah pertapaan (*ibid.*, hlm. 32).
21. Al-Salimi hidup pada paruh pertama abad ke-11 (abad ke-5 Hijri). Kitabnya *At-Tambid* membahas rukun iman dengan perhatian khusus kepada pandangan Mu'tazilah dan filsafat. Kitab ini telah dipergunakan secara luas dalam pendidikan Islam di India pada abad ke-13 hingga ke-16 (Mujeeb 1967, hlm. 406), dan tampaknya kurang popular di tempat lain. Hampir semua naskah karya ini yang disebut oleh Brockelmann (*GAL* I, 419; S I, 744) ada di koleksi perpustakaan India.
22. Karya ini sekarang cukup populer di Nusantara dan terus-menerus mengalami cetak ulang, baik dalam bahasa aslinya, Arab, maupun dalam terjemahan Melayu, Jawa, Sunda, dan Madura. Raniri beberapa kali merujuk kepada sebuah karya lain dengan judul yang mirip, *Daqa'iq Al-Haqa'iq* (sejauh ini belum teridentifikasi).
23. Ulama besar Madinah, Ibrahim Al-Kurani, telah menulis syarah atas karya ini khusus untuk murid-muridnya dari Nusantara, barangkali untuk mengoreksi interpretasi heterodoks. Simuh telah menunjukkan bahwa karya Ronggowarsito, *Wirid Hidayat Jati* jelas dipengaruhi *Al-Tuhfah Al-Mursalah* (Simuh 1988, hlm. 295-6). Mungkin Ronggowarsito telah membaca kitab tersebut ketika ia belajar di pesantren Tegalsari
24. Yaitu, karya tentang *ushuluddin* terdiri dari enam bab (yang masing-masing dibuka dengan "*bismillah*").
25. Pada abad ke-19, kitab ini biasanya merupakan kitab akidah pertama yang dipelajari (Van den Berg 1886, hlm.

537). Terjemahan bahasa Jawanya masih terdapat dalam bentuk naskah, dan salah satunya baru-baru ini diedit dalam transliterasi Latin (Jandra 1985-1986). Terjemahan *Asmarakandi* berbahasa Jawa ini juga berisi satu pembahasan tentang fiqih Syafi'i elementer yang ditambahkan penerjemah tidak dikenal (Abu Al-Laits sendiri menganut mazhab Hanafi): Kitab tersebut sekarang lebih terkenal melalui syarah Nawawi Banten, *Qathr Al-Ghaiths* dan terjemahan Jawanya oleh Ahmad Subki Pekalongan, *Fath Al-Mughits*, kedua karya ini banyak dipakai.

26. Empat kitab lain yang disebut terdiri dari dua kitab pegangan fiqih Syafi'i yang dianggap bermutu tinggi. *Al-Muharrar*-nya Rafi'i dan *Tuhfah Al-Muhtaj*-nya Ibn Hajar Al-Haitami; kemudian kitab pengantar, *Sittin* (karangan Abu Al-'Abbas Ahmad Al-Mishri yang tidak banyak dipakai lagi), dan satu karya yang tidak dapat dikenali lagi (Soebardi 1971, hlm. 335-6).
27. Kitab tasawuf ketiga adalah *Hidayah Al-Adzkiya*-nya Zain Al-Din Al-Malibari, karya sederhana yang masih banyak dipakai bersama berbagai terjemahan dan komentarnya.
28. Namun dua cabang keilmuan ini sejak abad ke-17 telah lenyap dari pendidikan Islam di seluruh dunia Sunni. Hanya di Iran (dan juga sedikit di India) mereka tetap bertahan sebagai bagian penting tradisi ilmiah (bdk. [bandingkan] Nasr 1987).
29. Yusuf mengutip, misalnya, sejumlah anekdot sufi yang sebagian berasal dari *Nafahat Al-Uns*-nya Jami dan dari berbagai sumber tertulis atau lisan lainnya. Terdapat juga kutipan dari Ibn Al-'Arabi, Muhammad bin Fadhi Allah Al-Burhanpuri dan sufi *wahdah al-wujud* lainnya yang karya mereka tampaknya betul-betul dikajinya. Masih ditemukan dua naskah *Al-Durrah Al-Fakhirah*-nya 'Abd Al-Rahman Jami hasil salinan Yusuf Makassar. Ternyata ia cukup lama mengkaji karya penting ini di bawah bimbingan Ibrahim Al-Kurani (Heer 1979, hlm. 13, 15; saya berterima kasih kepada professor Anthony Johns yang telah memberitahu saya tentang referensi ini).
30. Karya Albert Hourani yang sangat bagus mengenai pemikiran Arab modern (1962) menunjukkan bagaimana pemikiran yang

secara sadar menyimpang dari tradisi pun masih dipengaruhi olehnya. Buku ini tidak menaruh perhatian kepada mereka yang tetap berada di dalam tradisi dan tidak tertarik kepada dialog dengan pemikiran Barat.

31. Ditunjukkan dengan jelas dalam karya penting Al-Azmeh (1986).

32. Arus populis dan anti-ulama ini merupakan salah satu benang merah dalam sejarah Islam, dari Ahmad lbn Hanbal, berlanjut pada Ibn Taimiyah dan Muhammad bin 'Abd Al-Wahhab sampai neofundamentalisme masa kini. Di Indonesia, gerakan modernis yang menyerang ulama tradisional dengan seruan kembali ke Al-Quran dan hadis dan untuk membuka kembali pintu ijtihad punya pengaruh besar pada paruh pertama abad ini. Pada abad ke-l8, di Iran terjadi pertentangan hebat antara golongan pro dan anti-ulama. yang disebut sebagai *usbuli* (merujuk ke disiplin ilmu *usbul al-fiqh*) dan *akhbari* (dari kata *akhbar* yang praktis identik dengan hadis. Pengamatan menarik mengenai pertentangan ini (yang berakhir dengan kemenangan kaum *usbuli*) terdapat dalam Mottahedeh 1985.

33. Beberapa dimensi tradisi keilmuan klasik Islam ini, yaitu rasionalisme Mu'tazilah dan filsafat, baru dikenal di Indonesia (selain penyajian ringkas dalam *Tambid*, lihat catatan 21) dalam tiga dasawarsa terakhir, melalui beberapa orang Islam modernis yang pernah belajar di Amerika Utara, khususnya Harun Nasution dan Nurcholish Madjid. Yang terakhir telah menerbitkan sebuah kumpulan teks teologi dan filsafat klasik penting dalam terjemahan Indonesia (Madjid 1984). Bukanlah suatu kebetulan bahwa ia lebih dekat dengan lingkungan pesantren daripada generasi modernis sebelumnya.

34. Tentang madrasah Utsmani dan kurikulumnya, lihat: Uzuncarsili 1965; Baltaci 1976; Atay 1983. Karya-karya ini, ditulis dengan dukungan sumber yang kaya, tetapi agak ahistoris dalam pendekatannya. Repp 1972 memberi penjelasan lebih sistematis tentang perkembangan hirarki madrasah dan karier keilmuan para ulama Utsmani. Tentang madrasah di India Moghul (yang kurikulumnya terus berkembang dan mencapai

bentuk yang paling komprehensif, *Dars-i Nizhami*, baru pada awal abad ke-18), lihat Mujeeb 1967, hlm. 389-414; Ahmad 1985; Metcalf 1982, hlm. 16-45.

35. Di kedua negara ini, mazhab Hanafi merupakan mazhab resmi, dan sumber resmi tentang madrasah hanya menyebut kitab-kitab fiqih Hanafi. Fiqh Syafi'i, agaknya, dipelajari di daerah-daerah yang didiami oleh banyak pengikut Syafi'i, seperti Kurdistan dan beberapa daerah Mesir, terutama di masjid-masjid. Di masjid dan universitas Al-Azhar yang relatif independen mungkin merupakan pusat utama pengajaran fiqh Syafi'i.
36. Di India Moghul, filsafat dan metafisika, dan ilmu-ilmu '*aqliyah* (rasional) pada umumnya, menempati kedudukan lebih menonjol dalam tradisi intelektual dibandingkan dengan di Utsmani. *Dars-i Nizhami* malahan mencantumkan sebuah karya Mulla Shadra Syirazi, yang tampaknya tidak dikenal di tempat lain di luar Iran (Mujeeb 1967, hlm. 407).
37. Tentang Ibrahim, lihat Johns 1978 dan artikel "Al-Kurani" dalam *encyclopaedia of Islam* (oleh penulis yang sama); juga Rizvi 1983, *passim*. Yang sangat menarik adalah otobiografi intelektualnya, *Al-Amam li Iqazh Al-himam*. Barangkali bukan sebuah kebetulan bahwa buku ini baru dicetak di India (Haidarabad) pada awal abad ini.
38. Lihat Abdullah 1987, Abu Daudi 1980, Zamzam 1979, dan Quzwain 1985. Arsyad secara khusus memperdalam fiqih; karyanya *Sabil Al-Muhtadin* (dalam bahasa Melayu) didasarkan atas dua kitab fiqih klasik, *Fath Al-Mu'in*-nya Malibari dan *Manhaj Al-Thullab*-nya Zakariya Al-Anshari. 'Abd Al-Samad menulis terutama tentang tasawuf; dua karya utamanya merupakan adaptasi karya Al-Ghazali (*Ihya* dan *Bidayah*).
39. Lihat Powell 1976. Kritik Rahmatullah terhadap agama Kristen berdasarkan pengertian yang lebih mendalam dibandingkan dengan hampir semua polemik lain; ia bahkan mengetahui kajian kritik Injil dan Perjanjian Lama yang merupakan trend mutakhir dalam teologi Kristen waktu itu. Ia menguraikan argumentasinya dalam berbagai buku, dan pernah secara

meyakinkan mengalahkan Pfander dalam sebuah debat terbuka. Selain itu, ia termasuk penandatangan *fatwa* yang mengumandangkan *jihad* melawan Inggris pada 1857 (*ibid.* 59-60), dan memimpin gerakan *jihad* ini di Muzaffarpur, Bihar (Ahmad 1957, hlm. 328).

40. "Madrasah Deoband pada dasarnya mengajarkan kurikulum *Dars-i Nizhami* (…). Namun orang-orang Deoband justru lebih menekankan hadis, daripada ilmu-ilmu rasional, sebagai dasar pengajaran massa mereka (…). Guru yang sangat berpengaruh di madrasah Deoband adalah *syaikh al-hadist*; dan hanya murid-murid terbaik yang didorong untuk melanjutkan studi di bidang hadis." (Metcalf 1982, hlm. 100-1).
41. Ini menjadi jelas dari biografi-biografi para ulamanya dalam 'Abd Al-Jabbar 1385.
42. Madrasah ini disebut dalam riwayat hidup para ulama yang belajar di Makkah tahun 1920-an dan 1930-an. Mengenai generasi-generasi pelajar lebih dahulu tidak terdapat cukup catatan biografi, sehingga tidak bisa memastikan sejak kapan ada murid Indonesia di Madrasah Shaulatiyah.
42. Menurut satu riwayat (Aboebakar 1957, hlm. 88-90), konflik ini muncul karena seorang guru merobek surat kabar berbahasa Indonesia yang sedang dibaca para murid; bacaan lain selain kitab berbahasa Arab memang dilarang di madrasah. Syaikh Yasin Al-Padani, yang hadir dalam peristiwa ini (dan belakangan menjadi rektor Dar Al-'Ulum; diwawancarai di Jakarta, 6 Maret 1988), menambahkan bahwa guru tersebut mengejek aspirasi nasionalis orang Indonesia dengan mengatakan bahwa bangsa bodoh seperti itu tidak akan pernah meraih kemerdekaan. Melihat sikap radikal pendiri Shaulatiyah, boleh jadi guru-guru madrasah ini telah mencemooh orang Indonesia yang kurang berani tegas berhadapan dengan penjajah Belanda. Namun, menurut pengamatan lain, konflik disebabkan karena orang Indonesia ingin bercakap-cakap dalam bahasa Indonesia, daripada bahasa Arab, kepada guru-guru mereka.
44. Dar Al-'Ulum Kairo didirikan tahun 1872 sebagai institut perguruan guru, yang murid-muridnya diambil dari Al-Azhar.

Kurikulumnya meliputi baik ilmu-ilmu Islam maupun ilmu pengetahuan modern Barat. Salah seorang pemimpinnya adalah Muhammad 'Abduh (Heyworth-Dunne 1938, hlm. 377-9).

45. Menurut Snouck Hurgronje, yang sangat tidak suka terhadap Ahmad Khatib, ia telah mendapat posisi-posisi ini bukan karena pengetahuannya tetapi karena jasa mertuanya, pedagang buku dan "lintah darat" Salih Al-Kurdi, yang punya hubungan baik dengan Syarif 'Anum Al-Rafiq (Snouck Hurgronje, *Adviezen* III, hlm. 1846, 1853, 1914, 1928). Namun Snouck pun harus mengakui bahwa Ahmad Khatib adalah orang yang "sangat alim untuk ukuran Melayu" (*ibid*, hlm. 1846).

46. Kitab *ushul al-fiqh* tersebut, *Al-Nafahat 'ala Syarh Al-Waraqat*, dan kitab pendek berbahasa Melayu tentang akidah, *Fath Al-Mubin*. Selain ini, ia menulis banyak karya lagi ('Abd Al-Jabbar 1385, hlm. 37-44 mencatat tidak kurang dari 4 judul), namun hanya dua ini yang masih beredar di Indonesia.

47. Kitab ini, *Mauhibah Dzawi Al-Fadhl* merupakan syarh *Al-Muqadimmah Al-Hadramiyah*'-nya 'Abdullah Ba-Fadhl (dikenal sebagai *Bapadal* di pesantren). *Mauhibah* dicetak di Mesir, 1315/1397-8, tetapi sekarang tidak ditemukan lagi. Satu-satunya tulisannya yang masih dicetak adalah kitab *nahwi* (tatabahasa Arab) yang sulit. *Minhaj Dzawi Al-Nazhar* (syarah *Alfiyah*). 'Abd Al-Jabbar mencatat 12 karya lain.

48. Syaikh Yasin waktu muda belajar di Shaulatiyah, yang kemudian ia tinggalkan bersama orang-orang Indonesia lainnya untuk mendirikan Dar Al-'Ulum, dan akhirnya ia menjadi guru paling terkemuka di sana. Dalam beberapa bukunya yang terdiri dari *isnad-isnad* (misalnya Al-Padani 1402) ia menyebutkan nama guru-gurunya dan kitab yang telah ia pelajari dengan mereka. Tentang Muhammad bin 'Alwi, lihat *Tempo*, 2 Januari 1988, dan tentang kakeknya, 'Abbas Al-Maliki, lihat 'Abd Al-Jabbar 1385, hlm. 163-5. Belakangan Muhammad bin 'Alwi Al-'Alawi tidak mengajar di Masjid Al-Haram lagi karena isi pengajarannya jelas tidak sesuai dengan paham Wahhabi yang didukung pemerintah Saudi.

KITAB FIQIH DI PESANTREN INDONESIA DAN MALAYSIA

Tidak pelak lagi, fiqihlah yang di antara semua cabang ilmu agama Islam biasanya dianggap yang paling penting. Sebab, lebih dari agama lainnya, fiqih mengandung berbagai implikasi konkret bagi pelaku keseharian individu maupun masyarakat. Fiqihlah yang menjelaskan kepada kita hal-hal yang dilarang dan tindakan-tindakan yang dianjurkan. Di pesantren, biasanya fiqih merupakan primadona di antara semua mata pelajaran. Semua pesantren, tentu saja, juga mengajarkan bahasa Arab (ilmu alat) dan sekurang-kurangnya dasar-dasar ilmu tauhid dan akhlak. Namun inti pendidikan pesantren sebenarnya terdiri dari karya-karya fiqih.

Kalau kita meninjau sejarah Islam di Indonesia, penekanan atas fiqih barangkali tidak selalu sekuat sekarang. Pada mulanya, Islam Indonesia sangat berorientasi kepada tasawuf, dan hanya secara bertahap berangsur menjadi lebih berorientasi kepada syariat. Perubahan orientasi ini, antara lain, sebagai akibat sebuah proses pembaruan atau "pemurnian yang sudah mulai pada abad ke-17 dan masih terus hingga kini". Gerakan keagamaan seperti gerakan Padri (dengan semangat Wahhabi) dan *kaum muda* serta gerakan modernis seperti Al-lrsyad dan Muhammadiyah, atau yang 'puritan' seperti Persis, merupakan gelombang pembaruan yang menonjol dalam proses ini. Dan juga, pada akhir abad ke-19, munculnya tarekat Naqsyabandiyah (yang lebih berorientasi kepada syariat daripada banyak tarekat sebelumnya) merupakan bagian dari proses pembaruan ini.

Setiap gelombang pembaruan membawa perhatian lebih besar terhadap fiqih, dan kemudian juga terhadap sistem pemikiran yang melatarbelakanginya, *ushul al-figh*. Tetapi jangan disangka bahwa hanya kaum reformis yang memperkuat kedudukan ilmu fiqih di Indonesia. Ulama "tradisional" besar seperti Daud bin Abdullah Al-Fathani dan Nawawi Banten telah memberi sumbangan sangat penting kepada perkembangan ilmu fiqih di Indonesia. Merekalah yang memperkenalkan dan menjelaskan, melalui syarah-syarah yang mereka tulis, berbagai karya fiqih yang penting; dan mereka yang mendidik generasi-generasi ulama yang menguasai dan memberi perhatian kepada fiqih.

Pengarang-pengarang Muslim Indonesia yang namanya diketahui, yaitu Hamzah Fansuri (wafat sekitar 1590) dan Syamsuddin Sumatrani (wafat 1630), dua-duanya tinggal di Aceh dan dikenal sebagai penganut paham tasawuf *wahdah al-wujud*. Mereka tampaknya tidak terlalu tertarik kepada fiqih. Tetapi generasi ulama berikutnya yang merupakan penulis-penulis Aceh, di samping memelihara minat yang besar terhadap tasawuf dan banyak menulis tentang masalah ini, mereka juga menulis kitab-kitab fiqih. Nuruddin Al-Raniri (yang meninggalkan Aceh pada tahun 644 dan wafat tahun 1659 di India) selain menulis banyak buku lain, juga menulis sebuah buku sederhana tentang fiqih dalam bahasa Melayu, *Al-Shirath Al-Mustaqim,* yang terus dibaca di beberapa daerah Indonesia.[1] Lalu Abdurrauf Al-Singkili, yang terkenal sebagai guru tarekat Syattariyah dan pengarang karya-karya Sufi, juga menulis *Mir'at Al-Thullab fi Ashl Ma'rifat Al-Ahkam Al-Syari'ah li Al-Malik Al-Wahhab,* sebuah karya fiqih Syafi'i. Juga para pengarang Melayu berikutnya, meski sangat terkenal karena buku-buku tasawuf mereka, namun juga menulis karya-karya fiqih.[2] Ini menunjukkan bahwa, paling tidak, sejak tahun 1600 dan seterusnya terdapat suatu minat yang serius terhadap syariat di samping tasawuf di kalangan kaum Muslim Sumatra.

Meski seringkali dinyatakan bahwa Islam di Jawa lebih sinkretis dibanding di Sumatra, namun ternyata kita menjumpai fenomena yang sama di sana. Meskipun pada awal-awalnya

nama para pengarang Muslim Jawa tidak dikenal, tetapi ada beberapa manuskrip lama dari Jawa yang dibawa ke Eropa oleh para pelaut pada sekitar tahun 1600. Sebagian besar di antaranya berisikan ajaran-ajaran umum tentang tauhid, tasawuf, dan akhlak.[3] Salah satu di antaranya adalah sebuah teks fiqih berbahasa Arab yang sangat terkenal, *Al-Taqrib fi Al-Fiqh,* dengan terjemahan bahasa Jawa.[4] Demikian pula di Jawa, fiqih telah dikaji paling tidak hampir empat abad. Bahkan *Tuhfah (Tuhfat Al-Muhtaj* oleh Ibn Hajar Al-Haitami), karya acuan fiqih Syafi'i yang terpenting, sebagian telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, mungkin sejak sebelum abad ke-19. Selain itu, beberapa manuskrip terjemahan ini tidak ditulis dengan huruf Arab, melainkan huruf Jawa (hanacaraka).[5] Ini berarti bahwa di wilayah tempat Islam paling banyak bercampur dengan budaya Jawa pun, Islam tampak sangat berorientasi syariat. Sepanjang yang saya ketahui, bahkan tidak pernah ada suatu terjemahan bahasa Melayu dari kitab penting ini. Ini menunjukkan adanya perbedaan antara tradisi pesantren (juga Madura dan Sunda) dengan pesantren di daerah Melayu (Sumatra, Malaysia dan Kalimantan). Di Jawa dulu dan sekarang penekanan diberikan kepada kitab Arab klasik, yang terkadang diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa. Sementara itu kitab yang digunakan di daerah Melayu biasanya berupa karya-karya orisinal karangan ulama Melayu. Baru pada abad ke-20 kitab-kitab Melayu ini secara berangsur-angsur digantikan dengan kitab-kitab klasik berbahasa Arab.

Kurikulum Fiqih di Pesantren

Sekitar seabad lampau, seorang sarjana Belanda L.W.C. van den Berg menerbitkan sebuah daftar kitab kuning yang pada waktu itu digunakan pesantren-pesantren Jawa dan Madura.[6] Daftar ini didasarkan atas wawancara dengan para kiai dan barangkali memberikan suatu gambaran tentang kitab yang waktu itu dianggap paling penting. Sebagaimana akan dikemukakan, hampir semua kitab yang dia sebut masih digunakan di pesantren hingga sekarang. Para santri rnemulai

pelajarannya dengan rukun Islam yang lima dan peraturan ibadah dengan teks-teks yang sederhana seperti *Safinah Al-Najah, Sullam Al-Taufiq, Al-Sittin Mas'alah, Mukhtashar* oleh Ba-Fadhl, dan *Risalah* oleh Sayyid Ahmad bin Zain Al-Habsyi.[7] Barangkali sebagian besar santri tidak pernah melewati batas ini. Mereka yang melanjutkan akan mempelajari satu atau beberapa dari kitab-kitab fiqih berikut: *Minhaj Al-Qawim, Al-Hawasyi Al-Madaniyah, Fath Al-Qarib, Bajuri* (syarah *Fath Al-Qarib), Al-Iqna', Bujairimi (*syarah *Iqna'), Al-Muharrar, Minhaj Al-Thalibin, Syarh Minhaj* oleh Mahalli, *Fath Al-Wahhab, Tuhfah Al-Muhtaj, Fath Al-Mu'in*. Kitab-kitab ini, kecuali dua atau tiga, hingga kini masih dipelajari di berbagai pesantren.[8]

Tabel I

Kitab Fiqih dan *Ushul Al-Fiqh*

Daerah	**Sumatra**	**Kalsel**	**Jabar**	**Jateng**	**Jatim**	**Jumlah**	
Jumlah Pesantren	4	3	9	12	18	46	TINGKAT
Fiqih							
Fath Al-Mu'in	2	1	7	6	16	32	Aliyah
Ianah Thalibin	2	2	0	0	0	4	
Taqrib	2	0	6	5	7	20	Tsanawiyah
Fath Al-Qarib	2	1	4	7	9	23	Aliyah
Kifayatul Akhyar	1	0	6	4	7	18	Tsanawiyah/ Aliyah
Bajuri	1	0	1	0	1	3	
Iqna'	0	1	1	0	5	7	
Minhaj Al-Thalibin	2	0	2	0	1	5	Aliyah
Minhaj Al-Thullab	0	0	0	0	1	1	
Fathul Wahab	0	1	5	4	10	20	Aliyah
Mahalli	4	1	1	2	1	9	Aliyah
Minhajul Qawim	0	0	2	2	3	7	
Safinah	1	0	6	7	7	21	Tsanawiyah
Kasyifat Al-Saja	0	0	1	0	3	4	
Sullam Al-Taufiq	0	1	5	2	13	21	Tsanawiyah
Tahrir	0	1	2	1	5	9	Aliyah
Riyadh Al-Badiah	0	0	2	1	3	6	
Sullam Al-Munajat	0	0	2	1	2	5	
Uqud Al-Lujain	0	0	1	1	2	4	Tsanawiyah
Sittin/Syarah Sittin	0	1	2	0	0	3	
Muhadzab	0	0	0	1	2	3	
Bughyat Al-Mustarsyidin	0	0	1	0	2	3	

Mabadi Fiqhiyah	0	0	1	2	5	8	Tsanawiyah
Fiqh Wadhih	0	0	0	1	3	4	Tsanawiyah
Ushul Al-Fiqh							
Waraqat/Syarah							
Al-Waraqat	2	1	6	1	2	12	Aliyah/ Khawasah
Lathaif Al-Isyarat	1	0	3	0	6	10	
Jam'ul Jawami'	1	0	6	1	2	10	Khawash
Luma'	1	0	2	1	3	7	Aliyah/ Khawash
Al-Asybah wa Al-Nadhair	0	0	1	1	4	5	Khawash
Bayan	0	0	1	0	2	3	Tsanawiyah/ Aliyah
Bidayat Al-Mujtahid	0	0	2	0	0	2	Khawash

Kurikulum pesantren tidak distandardisasi. Hampir setiap pesantren mengajarkan kombinasi kitab yang berbeda-beda, dan banyak kiai terkenal sebagai spesialis kitab tertentu. Banyak santri tekun berpindah dari satu pesantren ke lainnya dalam upaya mempelajari semua kitab yang ingin mereka kuasai. Jika kita ingin memperoleh suatu pandangan terhadap "rata-rata" kurikulum pesantren, maka tidak cukup hanya melihatnya pada satu atau dua pesantren saja. Untung sekarang sudah banyak monograf tentang pesantren di berbagai daerah di Indonesia yang bisa memberikan keterangan tentang kitab yang digunakan.[9] Dari kajian-kajian ini, saya berhasil menghimpun data tentang kurikulum 46 pesantren, 18 di antaranya di Jawa Timur, 12 di Jawa Tengah, 9 di Jawa Barat, 3 di Kalimantan Selatan dan 4 di beberapa daerah Sumatra. Kitab fiqih yang paling "popular", yaitu yang paling sering digunakan, telah saya daftarkan di Tabel I. Untuk setiap kitab yang terdaftar, saya memberi jumlah pesantren di mana kitab tersebut digunakan. Dalam tabel tersebut, kitab-kitab disusun sedikit banyak menurut urutan "popularitas"; tidak ada hubungan dengan urutan kitab yang dipelajari santri. Kolom terakhir memberi sedikit keterangan tentang tingkat kesulitan kitab-kitab tersebut. Untuk itu saya menggunakan nama-nama tingkatan madrasah, yaitu ibtidaiyah, tsanawiyah, aliyah dan istilah "khawash" untuk para pelajar yang telah berada di tingkat atas. Ini, tentu saja,

hanya suatu indikasi kasar saja, mengingat bahwa masih banyak pesantren yang tidak memakai sistem madrasah. Dan sebuah kitab yang dipelajari pada tingkat aliyah di satu madrasah, boleh saja dibaca di tsanawiyah sebuah madrasah lainnya.

Kitab-kitab yang judulnya muncul dalam Tabel I akan ditinjau lebih lanjut.

Kitab-kitab yang Diterbitkan di Indonesia

Di samping gabungan monografi pesantren, saya juga menggunakan pendekatan lain untuk memperoleh gambaran yang lebih baik terhadap jenis kitab yang digunakan di pesantren. Di seluruh Indonesia terdapat banyak toko kitab, yang mengkhususkan kitab-kitab yang digunakan di pesantren (atau surau, dayah, madrasah). Saya telah mengunjungi toko kitab di banyak provinsi dan secara sistematis mengumpulkan semua kitab kuning yang diterbitkan di Indonesia atau Malaysia. Saya tidak mengambil buku-buku terbitan Timur Tengah (Mesir dan Lebanon) sebab saya berasumsi bahwa jika sebuah karya memang dibutuhkan, tentu akan diterbitkan oleh penerbit. Terutama pada lima tahun belakangan, banyak judul baru diterbitkan oleh penerbit-penerbit di Surabaya, Kudus, Semarang, Bandung, Jakarta, Singapura, dan Penang. Dan juga oleh penerbit-penerbit lain yang lebih kecil di seluruh Indonesia.

Demikian pada tahun 1987 dan 1988 saya mengumpulkan sejumlah besar macam-macam kitab kuning terbitan Indonesia dan negara-negara tetangga.[10] Dan saya kira kumpulan ini mencantumkan hampir seluruh kitab yang digunakan di pesantren dan madrasah di Indonesia yang hampir lengkap. Koleksi ini meliputi kitab-kitab dalam bahasa Arab, Melayu dan Jawa, serta bahasa Madura, Sunda dan bahkan Aceh. Banyak kitab yang ditulis dalam bahasa lokal merupakan terjemahan atau syarah kitab yang bahasa aslinya Arab. Bila kita menganggap kitab-kitab terjemahan dan asli (yang seringkali diterbitkan bersama-sama dalam sebuah buku) sebagai karya yang berdiri sendiri, maka seluruhnya terdapat 900 macam teks, hampir 200 di antaranya mengenai fiqih. Sekitar 550 dari 900 teks tadi, atau

60%-nya, ditulis atau diterjemahkan oleh ulama dari Indonesia, Malaysia atau Patani (Thailand Selatan). Di antara karya-karya fiqih, sumbangan ulama lokal masih lebih besar. Mereka menulis atau menerjemahkan 130 dari 200 teks fiqih. Namun, patut ditambahkan bahwa banyak di antara karya-karya itu hanya berupa teks-teks pengantar yang sederhana. Ada 50 teks termasuk jenis yang dikenal dengan nama *perukunan* atau *persholatan,* yang hanya memberikan dasar-dasar *fiqh 'ubudiyah* dan *rukun Islam*. Yang terpenting di antara kitab-kitab tersebut beserta pengarangnya akan dibahas di bawah.

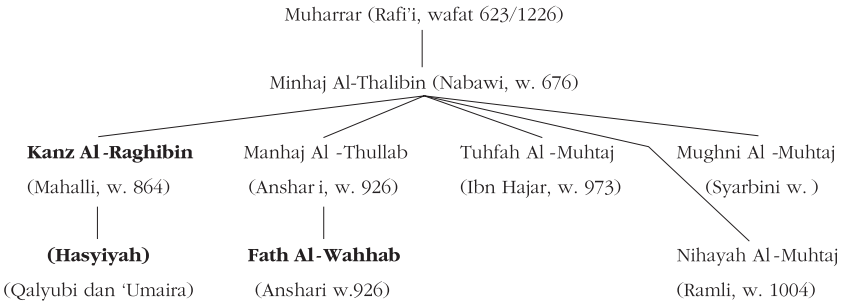
Kitab Fiqih yang Paling Sering Digunakan

Tabel di atas mendaftar semua kitab fiqih yang digunakan paling tidak 3 dari 46 pesantren. Ada sejumlah kekosongan yang mencolok. Karya fiqih yang terus disebut Van den Berg sebagai karya paling penting, yakni *Tuhfah,* dan juga *Muharrar,* tidak muncul dalam daftar. Ternyata kitab-kitab ini tidak pernah dicetak di Indonesia (lepas dari terjemahan ringkas bahasa Jawa tersebut di atas). Barangkali ini menunjukkan bahwa karya-karya tersebut tidak digunakan untuk mengajar. Namun para ulama terkemuka sependapat bahwa kitab-kitab ini merupakan karya acuan utama dalam menghadapi masalah-masalah rumit. Untuk penggunaan sehari-hari, karya-karya yang lebih mudah dipakai seperti *Fath Al-Wahhab* (dianggap lebih sistematik dalam pendekatannya dibanding sebagian besar karya lain). Juga *I'anah Al-Thalibin*, paling "muda" di antara karya-karya fiqih tradisional besar, yang seringkali ternyata lebih cocok bagi masalah-masalah mutakhir. Untuk tujuan-tujuan pendidikan, kitab pengantar semacam *Sullam Al-Taufiq, Taqrib/Fath Al-Qarib* dan *Fath Al-Mu'in* lebih disukai.

Di bawah pengaruh gerakan modernis, karya-karya fiqih dari jenis yang berbeda mulai masuk dan digunakan di pesantren. Ada beberapa pesantren mengajarkan *Bidayah Al-Mujtahid* karangan Ibn Rusyd di samping atau sebagai pengganti kitab-kitab klasik Syafi'i (kitab *Bidayah* ini belakangan juga dicetak di Indonesia, yang berarti makin besarnya minat). Kitab *Fiqh*

Al-Sunnah, yang terdiri dari 14 jilid, karya pengarang Mesir modern, Sayyid Sabiq, dengan cepat juga sedang memperoleh tempat yang lebih luas (hingga kini, hanya terjemahan bahasa Indonesia yang cetakan local, sedangkan cetakan asli bahas Arab tidak. Ini menunjukkan bahwa karya tersebut belum masuk daftar karya-karya paling popular, yang kesemuanya memang berada dalam tradisi Syafi'i.

Bagan I



Banyak karya besar fiqih Syafi'i merupakan komentar (syarh) atau catatan (hasyiyah) terhadap, atau ringkasan dari, suatu karya yang lain dari tradisi yang sama. Demikian terdapat beberapa "keluarga" kitab fiqih Syafi'i, dan hubungan antar anggota "keluarga" ini dapat digambarkan dalam bentuk pohon keluarga seperti terlihat di Bagan I-III. Tanda panah menghubungkan masing-masing kitab dengan semua kitab yang secara langsung berdasarkan padanya. Terjemahan (dan komentar terhadap) karya-karya ini dalam bahasa daerah Nusantara dicatat di bagian kanan. Untuk menunjukkan mana diantara karya-karya itu yang dicetak di Indonesia (atau tetangganya), judul-judulnya dicetak tebal.

Tiga "keluarga" yang menonjol, secara berturut-turut "berasal" dari *Muharrar* karangan Rafi'i, *Taqrib* (atau *Mukhtashar*) oleh Abu Syuja' Al-Isfahani, dan *Qurrah Al-'Ain* karangan Malibari. Inilah yang pertamakali akan dibahas.

Yang pertama di antara "keluarga-keluarga" tersebut adalah kelompok kitab yang memiliki prestise paling besar. *Muharrar*-nya Imam Rafi'i pertama-tama disingkat oleh Abu Zakariya Yahya bin Syaraf Al-Nawawi, menjadi *Minhaj Al-Thalibin*. Karya ini telah melahirkan banyak syarah, di antaranya lima yang paling penting yang ditunjukkan dalam Bagan I.[11]

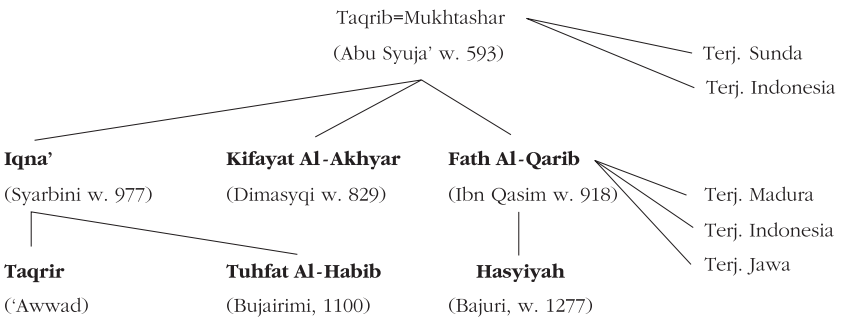
Sebagian besar ulama besar Indonesia sepakat bahwa syarah Ibn Hajar Al-Haitami, *Tuhfah Al-Muhtaj* dan *Nihayah Al Muhtaj*-nya Syamsuddin Ramli adalah karya fiqih yang paling memiliki otoritas. Dalam hal di mana terdapat perbedaan antara kedua karya rujukan ini, ulama Indonesia memilih Ibn Hajar. Beberapa ulama, terutama yang pernah belajar di Mesir, mengaku memakai *Mughni'*-nya Khatib Syarbini *(Mughni Al-Muhtaj)* juga. Fatwa-fatwa yang penting didasarkan atas karya besar tersebut, terutama *Tuhfah*. Namun dalam praktik sehari-hari, *Tuhfah* ternyata tidak begitu sering digunakan sebagai rujukan, dan bahkan sangat sulit untuk bisa mendapat sebuah eksemplar di toko-toko.

Karya-karya keluarga ini yang bisa didapat secara umum hanyalah syarah Jalal Al-Din Al-Mahalli (biasanya terkenal dengan *Al-Mahalli*) dalam sebuah edisi yang dilengkapi *hasyiyah* luas oleh Qalyubi dan 'Umaira. Juga *Fath Al-Wahhab,* sebuah syarah tulisan Zakariya Anshari atas karangannya sendiri, *Manhaj Al-Thullab*, yang merupakan ringkasan *Minhaj*. *Mir'at Al-Thullab* karangan Abdurruf Al-Singkili, yang disebut dalam pendahuluan tulisan ini, ternyata merupakan terjemahan *Fath Al-Wahhab* `dalam bahasa Melayu. Kitab berbahasa Melayu ini tidak lagi digunakan, dan bahkan judulnya jarang dikenal lagi. Kitab ini tidak pernah dicetak.

Karya-karya fiqih yang paling populer masih tetap *Tagrib (Al-Ghayah wa Al-Taqrib,* yang juga terkenal dengan *Mukhtashar,* oleh Abu Syuja' Al-Isfahani) dan syarahnya *Fath Al-Qarib* (oleh Ibn Qasim Al-Ghazzi). Hampir tidak ada pesantren yang tidak menggunakan paling tidak salah satu dari teks-teks ini. Berbagai karya lain dari keluarga yang sama juga digunakan secara luas di Indonesia, dan ada beberapa terjemahan. *Kifayat Al-Akhyar,* oleh Taqi Al-Din Al-Dimasyqi, yang belum disebut oleh para

narasumber Van den Berg, kini menduduki jenjang kedua setelah *Fath Al-Qarib, di* tengah syarah-syarah yang ada.

Bagan II



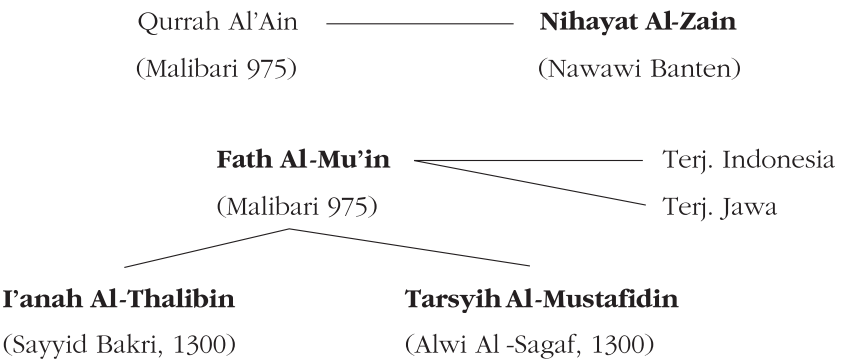
Sebuah teks yang lebih sulit adalah *Iqna'* karangan Khathib Syarbini, yang dicetak bersama-sama dengan syarah *Taqrir* oleh seorang bernama 'Awwad (yang saya tidak mendapatkan informasi lebih lanjut mengenainya). Hasyiyah Bajuri, yang banyak digunakan seabad lampau,[12] tampak kehilangan daya tariknya dewasa ini.

Fath Al-Mu'in, yang telah lama populer di Indonesia, ditulis oleh ulama India Selatan abad ke-16, Zain Al-Din Al-Malibari. *Fath Al-Mu'in* merupakan syarah atau penulisan kembali sebuah karya lebih dahulu oleh pengarang yang sama, *Qurrat Al-'Ain*. Walaupun Al-Malibari telah menjadi murid Ibn Hajar, kedua karyanya tidak secara langsung didasarkan atas *Tuhfah* Ibn Hajar. *Qurrah* sendiri tidak pernah populer di Indonesia, namun pada abad ke-19, Nawawi Banten menulis sebuah syarah lagi (*Nihayah Al-Zain*), yang digunakan secara luas.

Di Makkah, dua orang sezaman Nawawi tapi berusia lebih muda menulis *hasyiyah* secara luas atas *Fath Al-Mu`in*. *I`anah Al-Thalibin,* karangan Sayyid Bakri bin Muhammad Syatha Al-Dimyathi, adalah sebuah karya empat jilid, yang memasukkan catatan-catatan pengarang atas berbagai pokok bahasan serta sejumlah fatwa oleh *mufti* Syafi'i di Makkah waktu itu, Ahmad

bin Zaini Dahlan. Pada masa hidup pengarang, kitab ini telah menjadi karya fiqih Syafi'i yang paling sering dijadikan rujukan. Dan ia tetap berada dalam posisinya sebagai sebuah karya rujukan utama.[13]

Bagan III

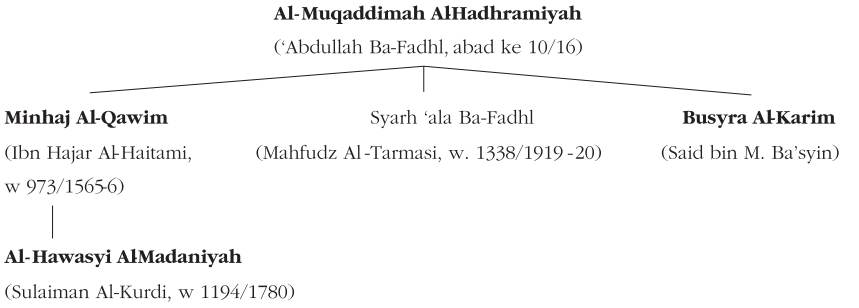


Van den Berg menyebut suatu keluarga kitab fiqih lagi, yang juga pernah sangat populer. Namun sekarang hanya satu kitab dari keluarga itu yang masuk daftar kitab "laris" kita, yaitu *Minhaj Al-Qawim* karangan Ibn Hajar Al-Haitami (pengarang, *Tuhfah Al-Muhtaj*). "Keluarga" ini berasal dari sebuah karya sederhana, yang dulu sangat terkenal di Jawa dengan *Bapadal*, yaitu *Al-Muqaddimah Al-Hadhramiyah* karangan Abdullah ibn Abd. Al-Karim Ba-Fadhl. Tidak kurang dari ibn Hajar sendiri menulis syarah atas kitab ini, *Minhaj Al-Qawim,* dan dua abad kemudian mufti Syafi'i Madinah M.b. Sulaiman Al-Kurdi, menulis catatan-catatan luas untuk syarah tadi, Al-Hawasyi Al-Madaniyah (dikenal di Jawa dengan Sleman Kurdi). Minhaj Al-Qawim sampai sekarang masih dipakai di seluruh pulau Jwa, tetapi Sleman Kurdi, yang cukup populer pada zaman Van den Berg, tampaknya jarang di gunakan sekarang. Kitab ini telah lama sulit didapatkan, namun belakangan dicetak ulang di Surabaya (yang agaknya berarti bahwa masih ada permintaan).

Keluarga kitab fiqih ini berbeda dengan tiga keluarga sebelumnya. Hanya membahas masalah fiqh 'ubudiyah (yaitu hal-

hal yang berkaitan dengan thaharah, shalat, zakat, puasa, dan haji), tidak mencakup peraturan tentang transaksi ekonomi (mu'amalat), hukum keluarga dan waris, hukum pidana dan sebagainya, yang merupakan 60% dari isi kitab fiqih yang lain.

Bagan IV



Dua syarah lain atas Muqaddimah Ba-Fadhl layak untuk disebutkan. Yang pertama ditulis (dalam bahasa Arab) oleh seorang ulama besar Jawa Timur, Mahfudz bin Abdullah dari Termas (wafat tahun 1338/1919-20).[14] Syarah ini sekarang tidak terdapat dalam bentuk cetakan. Namun di toko kitab terdapat syarah yang lain Busyra Al-Karim (bi-Syarh Masa'il Al-Ta'lim 'ala Muqaddimah Al- Hadhramiyah), oleh Sa'id ibn M. Ba'syin (tidak didapat informasi lebih jauh).

Dua karya lain yang berada di urutan atas daftar kita adalah teks-teks pengantar Sullam Al-Taufiq (oleh 'Abdullah bin Husain bin Thahir Ba'lawi, wafat 1272/1855) dan Safinah Al-Najah, karya Salim bin Abdullah bin Samir, seorang ulama Hadrami yang tinggal di Batavia pada pertengahan abad ke-19. Nawawi Banten menulis sebuah syarah (dalam bahasa Arab juga) atas teks kedua yang sangat populer dengan judul Kasyifah Al-Saja', (terdapat dalam berbagai terbitan). Kasyifah juga telah diterjemahkan ke dalam saduran da syarah yang ditulis oleh ulama Indonesia.[15]

Untuk judul lainnya dalam tabel yang belum disebut, saya hanya akan member sedikit catatan penjelasan. *Tabrir (Tahrir*

Tanqib li Al-Lubab fi Fiqh Al-Imam Al-Syafi'i) adalah sebuah karya oleh Zakaria Al-Anshari, yang didasarkan atas *Lubab Al-Fiqh* oleh Al-Mahamili (wafat 415/1024). Anshari sendiri menulis sebuah syarah atas *Tahrir*-nya, berjudul *Tuhfah Al-Thullab*. Keduanya biasanya dicetak bersama-sama. Catatan-catatan lebih jauh atas *Tuhfah Al-Thullab* ditulis oleh 'Abdullah Syarqawi (wafat 1127/1812): *Hasyisyah 'ala Syarh Al-Tahrir*. Teks ini (dalam bahasa percakapan dikenal dengan *Syarqawi 'ala Tahrir*) juga terdapat secara luas di Indonesia.

Riyadh Al-Badi'ah merupakan salah satu teks yang diperkenalkan kepada kaum Muslim Indonesia oleh Nawawi Banten, yang kurang dikenal di tempat lain. Seperti terlihat dalam judulnya, *Al-Riyadh Al-Badi'ah fi Ushul Al-Din wa Ba'dh Furu' Al-Syari'ah*, kitab ini membahas butir-butir pilihan ajaran dan kewajiban agama. Tak banyak yang diketahui mengenai pengarangnya, Muhammad Hasbullah; barangkali ia sezaman dengan, atau sedikit lebih tua daripada, Nawawi Banten. Ia terutama dikenal karena *syarah* yang ditulis Nawawi atas *Riyadhul Badi'ah*, yaitu *Al-Tsamar Al-Yani'ah*; karyanya hanya dicetak di pinggir *syarah* Nawawi ini.

Sullam Al-Munajat adalah karya lain tulisan Nawawi Banten, sebuah *syarah* atas pedoman ibdah *Safinah Al-Shalah* karangan Abdullah bin 'Umar Al-Hadhrami.

'Uqudul Lujain ('Uqud Al-Lujjain fi Huquq Al-Zaujain) juga sebuah karya karangan Nawawi Banten, tentang hak-hak dan terutama kewajiban-kewajiban istri. Ia merupakan materi pelajaran wajib bagi santri putri di banyak pesantren. Dua terjemahan dan syarah dalam bahasa Jawa dalam peredaran, yaitu *Hidayah Al-'Arisin* oleh Abu Muhammad Hasanuddin dari Pekalongan, dan *Su'ud Al-Kaunain* oleh Sibt Al-'Utsmani Ahdari Al-Jangalani Al-Qudusi.

Sittin (lengkapnya *Al-Masa'il Al-Sittin* atau *Al-Sittin Masalah*), oleh Abu'l 'Abbas Ahmad Al-Mishri (wafat 818/1415), adalah sebuah teks singkat tipe *perukunan* (yaitu membahas ajaran dasar dan lima rukun). Kitab ini sangat populer di Jawa pada abad ke 19, dan judulnya juga disebut dalam *Serat Centhini*. Secara

berangsur-angsur kitab ini makin kurang digunakan, sekarang bahkan banyak santri yang tidak lagi mengenal namanya.

Al-Muhadzdzab adalah sebuah karya *fiqih Syafi'i* oleh Ibrahim bin Ali Al-Syirazi Al-Fairuzabadi (wafat 476 /1083).

Bughyah Al-Mustarsyidin adalah sebuah koleksi fatwa oleh ulama abad ke-19/20, yang dihimpun oleh Mufti Hadhramaut 'Abd Al-Rahman ibn Muhammad ibn Husain Ba'alawi.

Dua kitab berikut ini merupakan buku teks mutakhir dalam bahasa Arab sederhana, ditulis terutama untuk madrasah. Yaitu, *Al-Ma'badi Al-Fiqhiyyah 'ala Madzhab Al-Imam Al-Syafi'i* (4 jilid kecil) tulisan 'Umar 'Abd Al-Jabbar, seorang pengarang masa kini yang produktif di Makkah. Lalu *Al-Fiqh Al-Wadhih* oleh ulama Minangkabau terkenal yaitu Prof. Mahmud Yunus.

Kitab tentang Ushul Al-Fiqh

Van den Berg sama sekali tidak menyebut karya tentang *ushul al-fiqh* di antara kitab yang dipakai di pesantren abad ke-l9. Barangkali ini hanya kekeliruan, karena katalog perpustakaan Museum Jakarta (1913) oleh Van Ronkel menyebut beberapa naskah *syarah* atas *Waraqat* dan *Jam' Al-Jawami'* (lihat di bawah). Itu memberi kesan bahwa karya-karya tersebut relatif terkenal, paling tidak pada sekitar penghujung abad. Namun sangat mungkin bahwa kitab itu belum menjadi bagian kurikulum Pesantren biasa. *Ushul al-fiqh* mendapat perhatian serius pertama kali dari kaum muda, yang seringkali menggunakannya sebagai penyangga dalam berjuang melawan apa yang dianggap *bid'ah*. Pada dasawarsa 1920-an, majalah kaum muda *Al-Ittifaq wa Al-Iftiraq* banyak menulis tentang *ushul al-fiqh*, dengan mengutip *Al-Asybah wa Al-Nazhair*-nya Suyuthi, *Risalah*-nya Syafi'i dan terutama *Bidayat Al-Mujtahid*-nya Ibn Rusyd.[16]

Dewasa ini, *ushul al-fiqh* merupakan mata pelajaran wajib di hampir semua Pesantren untuk santri tingkat menengah dan atas. Namun, jumlah karya yang digunakan tidak terlalu besar. Saya mendapatkan empat belas macam judul yang diterbitkan di Indonesia, banyak di antaranya yang berhubungan satu sama lain

(sebagai *syarah* atau *hasyiyah*). Hanya delapan di antaranya yang cukup populer sehingga perlu dimasukkan ke dalam daftar.

Jam' Al-Jawmi' oleh Tajuddin 'Abd Al-Wahhab Al-Subki, adalah salah satu dari teks-teks utama tentang dasar-dasar hukum Islam. Edisi yang dicetak dewasa ini, di samping berisi teks ini, juga menentukan *syarah* oleh Jalaluddin Al-Mahalli, *hasyisyah* oleh Bannani dan *hasyisyah* lebih luas *(Taqrir)* oleh 'Abd Al-Rahman Syarbini. Zakaria Anshari telah meringkas *Jam'* dalam karangannya *Lubab Al-Ushul*, yang juga digunakan di Indonesia.

Al-Waraqah fi Ushul Al-Fiqh oleh Imam Al-Haramain 'Abd Al-Malik Al-Juwaini (wafat 478/1085) adalah salah satu di antara karya-karya utama lain tentang pokok bahasan tersebut. Berbagai syarah atas karya ini terdapat secara luas di Indonesia (koleksi ini meliputi lima macam kitab, salah satu di antaranya adalah karangan pembaru Minangkabau Ahmad Khatib, *Nafahat 'ala Syarh Al-Waraqat*). *Latha'if Al-Isyarah*, oleh 'Abd Al-Hamid ibn Muhammad 'Ali Al-Qudusi (wafat 1334/1916), merupakan sebuah komentar lebih lanjut atas salah satu di antara syarah-syarah terebut, yakni *Tashil Al-Thuruqat* oleh Syarafuddin Yahya Al-'Imrithi.

Al-Asybah wa Al-Nadza'ir fi Qawa'id wa Furu' Fiqh Al-Syafi'iyah sebuah karya *ushul al-fiqh* yang "berat", ditulis oleh ulama produktif Jalaluddin Al-Suyuti.

Al-Luma' (fi Ushul Al-Fiqh) ditulis oleh Ibrahim b. Ali Al-Syirazi Al-Fairuzabadi, pengarang *Muhadzdzab.*

Al-Bayan adalah jilid terakhir dari serangkaian tiga buku teks sederhana (yang berjudul Mabadi Awwaliyah, Al-Sullam dan Al-Bayan) untuk digunakan di madrasah, yang ditulis oleh pengarag Minangkabau, Abdul Hamid Hakim.

Judul terakhir dalam daftar ini sedikit mengejutkan, karena tidak termasuk dalam tradisi Syafi'i. Saya memasukkannya meski hanya digunakan di dua pesantren (keduanya berorientasi lebih modernis). *Bidayah Al-Mujtahid*-nya Ibn Rusyd, yang membandingkan dan menganalisis sikap berbagai mazhab dalam banyak hal, digunakan pertama kali di Indonesia oleh para pembaru Minangkabau pada dasawarsa 1920-an, seperti dikemukakan di

atas. Digunakannya di pesantren menunjukkan makin luasnya cakrawala lingkungan pesantren dan kian meningkatnya minat intelektual. *Bidayah* belakangan juga dicetak di Indonesia, gejala yang menunjukkan bahwa minat terhadap karya ini cukup luas.

Isi Kitab Fiqih

Kadang-kadang dikatakan bahwa kitab kuning tidak menunjukkan orisinalitas, karena semuanya pada dasarnya sama, denga hanya berbeda dalam rincian. Dari satu sudut itu memang benar. Daftar isi kitab fiqih tampak sangat mirip. Kesemuanya membahas persoalan-persoalan yang sama, dalam susunan yang sama. Sebuah karya fiqih modern pun seperti *Fiqh Al-Sunnah* oleh Sayyid Sabiq mengikuti pola yang sama seperti *Tuhfah*. Bahkan buku-buku modern tipe *Soal-Jawab*, yang dituliskan untuk berbagai kalangan pembaca, masih juga menyusun materinya menurut format yang sama apabila membahas masalah-masalah yang berhubungan dengan fiqih.[17] Salah satu alasannya mungkin karena syariat sendiri dianggap tidak dapat berubah. Yang bisa berubah hanya situasi-situasi di mana syariat diterapkan. Ada juga beberapa alasan sangat praktis untuk format ini: hal itu memungkinkan kita untuk dengan cepat mengetahui apa yang dikatakan berbagai pengarang tentang suatu hal tertentu, karena kita segera mengetahui di mana kita harus mencarinya.

Semna kitab fiqih dimulai dengan bab-bab tentang *'ubudiyah: bab al-shalat* (terkadang didahului dengan *bab ath-thaharah*, tentang bersuci untuk ibadah), *bab al-zakat, bab al-shiyam* dan *bab al-haj wa al-'umrah*. Beberapa kitab pembahasannya tidak lebih dari ini. Tapi sebagian besar meneruskan dengan bab-bab tentang transaksi-transaksi ekonomi (*mu'amalat*), hukum waris (*fara'idh*), hukum perkawinan (*nikah*), berbagai pelanggaran dan hukumannya (*jinayah*=pembunuhan; *riddah*= murtad; *hudud*= pelanggaran), *jihad*, risalah mengenai makanan (*ath'imah*) dan penyembelihan (*dzabaih*). Tetapi, ada perbedaan yang berarti antara berbagai kitab dalam derajat perhatian yang diberikan kepada masing-masing pokok bahasan. Tabel II menunjukkan jumlah kitab yang seringkali digunakan, persentase halaman yang

banyak dipakai untuk setiap kategori utama dari berbagai masalah. Derajat "orisinalitas" seorang pengarang tidak dapat begitu saja dibaca dari tabel ini. Orisinalitasnya lebih dicerminkan dalam pokok-pokok yang dibahasnya dalam rangka bab-bab tradisional.

Suatu contoh tentang orisinalitas jenis ini terdapat dalam *bab al-jihad*, dari *I'anah* karangan Sayid Bakri. Dalam rangka membahas jihad dan syarat-syaratnya, pengarang memberikan kita gagasan tentang kesejahteraan umat yang perlu dijaga, yaitu kebutuhan pokok seperti pangan, papan, kesehatan untuk semua anggota masyarakat.[18]

Patut dicatat, barangkali, bahwa kandungan kitab fiqih tidak mencakup bab khusus mengenai persoalan-persoalan politik. Sampai tingkat terbatas persoalan-persoalan tersebut diberikan perhatian dalam *bab al-jihad*, tetapi untuk sebagian besar persoalan politik tidak terdapat jawaban yang jelas dalam kitab fiqih yang standar. Namun ada beberapa kitab yang secara khusus membahas politik. Salah satu di antaranya adalah *Al-Ahkam Al-Sulthaniyah* karangan Al-Mawardi yang terkadang digunakan oleh para kiai Indonesia.[19] Bahkan tampak ia makin diminati, dan belakangan sudah dicetak di Indonesia dan kini beredar luas.

Meski begitu, kitab ini tak mengandung banyak hal yang dapat diterapkan dalam praktik. Dalam beberapa hal yang konkret, ulama NU telah merujuk kepada *Bughyat Al-Mustarsyidin*, yang berisikan sejumlah fatwa yang relevan dengan masalah-masalah politik praktis yang dihadapi oleh masyarakat Indonesia.[20]

Tabel II

Persentase ruang yang digunakan untuk pokok-pokok bahasan utama dalam kitab fiqih pilihan.

BAB	A	B	C	D	E	F	G
Al-thaharah	19	6	13	12	5	7	7
Al-shalah	48	76	16	18	14	17	24
Al-zakah	11	5	3	3	3	3	5
Al-shiyam	9	5	2	2,5	3	3	4,5

Al-haj wa'l-'umrah	13	7	3	4	4,5	4,5	5
'ubudiyah	**100**	**100**	**37**	**39,5**	**29,5**	**34,5**	**45,5**
Mu'amalat			17	14	22	25	16
Al-fara'idh			3	3	3,5	3	2
An-nikah			14	14	19	17,5	18
Al-jinayat			4	4	5	5	1,5
Al-hudud			5	4		2	4
Al-jihad			3	2,5	1,5		2
Al-ath'imah/al-dzabaih			3	2,5	4,5	4	1,5
Jumlah	**100**	**100**	**86**	**83,5**	**85,0**	**91,0**	**90,5**

- Kelompok mu'amalat meliputi: *al-buyu'* (jual-beli), *al-wakalah* (perwakilan), *al-ijarah* (sewa-menyewa), *al-ariyah* (pinjam-meminjam), *al-hibah, al-waqaf, al-washiyah*.

A: Ibnu Hajar Al-Haitami, Minhaj Al-Qawim, 150 halaman.
B: Sulaiman Al-Kurdi, Al-Hawasyi 'I-Madaniyah, 430 halaman.
C: Syarbini, Al-Iqna', 574 halaman.
D: Bajuri, Hasyisyah, 786 halaman.
E: Zakariya Al-Anshari, Fath Al-Wahhab, 512 halaman.
F: Qalyubi dan 'Umaira, Hasyisyah … Mahali, 1443 halaman.
G: Sayyid Bakri, I'anat Ath-Thalibin, 1380 halaman.

Pengarang Kitab Fiqih Indonesia Terkemuka

Beberapa pengarang Indonesia permulaan yang menulis fiqih (disamping) kitab-kitab lain disebut dalam bagian pertama dari tulisan ini. Hanya sejumlah kecil di antara kitab-kitab ini masih digunakan. Karya-karya dalam bahasa Melayu secara bertahap digantikan dengan kitab-kitab bahasa Arab. *Kitab Jawi* besar yang digunakan paling luas barangkali *Sabil Al-Muhtadin* karya Muhammad Arsyad Al-Banjari, yang bisa didapatkan di seluruh Sumatra dan Kalimantan, dan juga dimana saja di Malaysia. Ada sedikit sekali madrasah atau pesantren yang kini menggunakannya. Namun banyak orang masih membacanya secara pribadi atau

mengkajinya dengan seorang guru agama di rumahnya atau di masjid. Di pinggir *(hamisy)* kitab ini kita dapatkan juga *Shirath Al-Mustaqim* karya Al-Raniri, teks fiqih Melayu tertua yang masih digunakan.

Nama M. Arsyad Al-Banjari (yang wafat pada 1227 H/1812) juga dikaitkan dengan buku yang mungkin paling popular di antara semua kitab Jawi, *Perukunan Besar* atau *Perukunan Melayu*, sebuah pengantar sederhana menuju keimanan dan ibadah. Bagi kebanyakan anak di Sumatra, Malaysia, Jakarta, Kalimantan dan NTB, kitab ini merupakan teks agama pertama yang mereka baca. Buku kecil ini, yang dikarang oleh anak cucu Arsyad berdasarkan ajarannya, telah dicetak dan dicetak ulang oleh berbagai penerbit, dan terbit dalam versi yang sedikit berbeda-beda.[21]

Seorang ulama produktif yang hidup pada sekitar masa yang sama dengan M. Arsyad dan 'Abd Al-Shamad adalah Daud bin Abdullah Al-Patani (wafat kira-kira 1845).[22] Beberapa di antara 14 buku yang masih ada dalam edisi-edisi cetak berhubungan dengan aspek-aspek fiqih. Yang paling penting di antaranya adalah *Bugyah Al-Thullab* (sebuah ringkasan fiqih umum) dan *Furu' Al-Masa'il* (berdasarkan *fatawa* Al-Ramli dan *Kasyf Al-Litsam* Al-Mahalli). Risalah-risalah yang lebih kecil seperti *Ghayah Al-Taqrib* (tentang pembagian waris), *Idhah Al-Bab* (tentang perkawinan) dan *Muhyat Al-Mushalli* (tentang sembahyang) masih dibaca secara luas.

Ulama terakhir yang menulis kitab berpengaruh dalam bahasa Melayu adalah Sayyid Utsman (bin Abdullah bin Aqil bin Yahya), ulama Arab Batavia terkenal.[23] *Al-Qawanin Al-Syar'iyah*-nya merupakan sebuah panduan bagi "rad agama" (pengadilan *syari'ah* yang diperbolehkan oleh pemerintah India Belanda). Beberapa karya singkat lain juga menyinggung *fiqh 'ubudiyah*, di samping pokok-pokok bahasan lain: *Adab Al-Insan, Bab Al-Minan*, dan *Irsyad Al-Anam*.

Semua pengarang tersebut menulis dalam bahasa Melayu; sedangkan ulama yang menulis karya-karya fiqih dalam bahasa Jawa (atau bahasa-bahasa daerah lain) jauh lebih sedikit. Satu-satunya karya penting berbahasa Jawa mengenai fiqih adalah

Majmu'ah Al-Syari'ah Al-Kafiyah li Al-'Awam oleh M. Saleh Darat dari Semarang (wafat 1321/903).[24] Pengarang yang sama juga menulis sebuah karya singkat tentang kesucian beribadah yang masih tetap ada, *Latha'if Al-Thaharah*. Hampir semua karya lain dalam bahasa Arab, atau karya-karya sangat sederhana tentang aspek-aspek ibadah (seperti *Risalah Al-Shiyam*, tentang puasa, oleh Ahmad Abdul Hamid dari Kendal).

Ulama di Jawa lebih suka menulis dalam bahasa Arab, terutama apabila mereka menulis tentang fiqih. Di antara ulama Jawa tersebut yang paling produktif dan paling banyak dibaca karyanya adalah Nawawi Banten (Muhammad bin Umar Nawawi Al-Jawi Al-Bantani, wafat 1314/897 di Makkah).[25] Kesemua 24 kitab yang ditulis, sebagian sangat singkat, lainnya sangat tebal, masih terus dijual di Indonesia; beberapa di antaranya membahas fiqih. Karya fiqihnya yang paling terkenal mungkin *'Uqud Al-Lujjain*, mengenai kewajiban istri, merupakan bacaan wajib bagi santri putrid di banyak pesantren. Nawawi menulis komentar-komentar tentang karya-karya penting dua dari tempat "keluarga" kitab fiqih; *Tausyih Ibn Qasim*-nya merupakan sebuah komentar atas *Fath Al-Qarib*. Sedangkan *Nihayah Al-Zain*-nya didasarkan atas *Qurrah Al-'Ain* Zainuddin Al-Malibari. Dia juga menulis dua kitab jenis *perukunan: Sullam Al-Munajat* adalah sebuah komentar atas *Safinah Al-Shalat* oleh Abdullah bin 'Umar Al-Hadhrami, dan *Kasyifah Al-Saja* atas *Safinah Al-Najah* Salim bin Abdullah bin Samir (seorang ulama Arab yang tinggal di Jakarta sekitar 1850). Semua kitab tersebut digunakan secara luas di Indonesia.

Ulama Jawa lain yang sangat dihormati yang patut disebutkan adalah Kiai Mahfudz bin Abdullah dari Termas (wafat 1919). Dia menulis sebuah syarah *Al-Muqaddimah Al-Hadhramiyah* Abdullah Ba-Fadhl (lihat "keluarga" keempat kitab fiqih di atas). Karya ini tampaknya tidak pernah dicetak, meski dikatakan bahwa beberapa kiai besar memiliki kopi-kopi naskahnya.[26]

Akhirnya kita juga harus menyebutkan dua ulama Indonesia yang telah menulis teks-teks modern sederhana tentang fiqih untuk digunakan di madrasah. Abdurrahman Al-Sagaf, seorang ulama keturunan Arab yang tinggal di Surabaya, menulis empat jilid kecil yang berjudul *Al-Durus Al-Fiqhiyah*, sementara itu Mahmud

Yunus menulis *Al-Fiqh Al-Wadhih*, juga dalam beberapa jilid. Keduanya dalam bahasa Arab, namun agak berbeda dalam gaya dan susunan dengan kitab fiqih tradisional, yang mencerminkan perbedaan pandangan pendidikan.

Perbandingan antara Kajian Fiqih di Indonesia dan di Kurdistan

Sesudah menulis dalam sebuah terbitan sebelumnya di *Pesantren* tentang pengaruh ulama Kurdi atas Islam di Indonesia,[27] perkenankan saya untuk membuat sebuah bahasan tentang Kurdistan lagi. Hampir setengah dari wilayah yang disebut Kurdistan menjadi bagian dari Turki, dan seperti telah diketahui Ataturk menutup semua madrasah di negeri itu pada 1924, dan madrasah-madrasah itu secara resmi tidak pernah dibuka lagi. Namun di provisi-provinsi timur Kurdi, banyak madrasah melanjutkan kegiatan secara sembunyi-sembunyi. Masih banyak rakyat yang memiliki pendidikan madrasah tradisional.[28] Kurikulum tradisional masih seperti pada permulaan abad ini, dan kita akan melihat bahwa itu menunjukkan banyak kesamaan dengan kurikulum pesantren di Indonesia.[29]

Semua siswa pemula harus membaca *Taqrib* dan kemudian syarahnya, *Fath Al-Qarib* (di samping kitab mengenai pokok-pokok bahasan lain). Mereka yang melanjutkan dan ingin mengkhususkan dalam fiqih maka harus mengkaji teks-teks seluruh empat "keluarga" tersebut. Kajian *Fath Al-Qarib* disudahi dengan *hasyisyah* Bajuri atasnya (yang juga digunakan secara sangat luas di Indonesia). Sebagian juga mengkaji *Tuhfah Al-Habib* Bujairimi, sebuah komentar atau *Iqna'*nya Syarbini (menurut Van den Berg, Bujairimi juga digunakan di pesantren Jawa pada abad ke-19). "Keluarga" ketiga diwakili oleh *Fath Al-Mu'in* dan syarahnya, *I'anah Al-Thalibin* yang besar—juga karya-karya yang sama mengenai keluarga ini yang juga digunakan secara luas di Indonesia. Di antara keluarga keempat, *Al-Hawasyi Al-Madaniyah* Sulaiman Kurdi digunakan, meski tidak meluas (karya ini, yang dikenal sebagai *Sleman Kurdi*, digunakan di banyak pesantren di Jawa abad ke-19).

Namun karya-karya acuan yang paling penting adalah *Minhaj Al-Thalibin*-nya Nawawi dan komentarnya oleh Khatib Syarbini, *Mughni Al-Muhtaj* (di antara "keluarga" pertama kita). Di sini kita melihat suatu perbedaan kecil dengan situasi di Jawa, di mana *Tuhfah* Ibn Hajar dianggap sebagai yang paling memiliki otoritas, dan di mana *Nihayah* Ramli dan khususnya *Kanz Al-Raghibin* Mahalli juga digunakan. Tetapi, *Minhaj*, yang menjadi dasar utama semua teks, juga dianggap sebagai sumber real otoritas.

Karena itu secara keseluruhan ada kesamaan mencolok antara kurikulum pesantren di Indonesia dan madrasah Kurdi. ckarena orang-orang Kurdi dan Indonesia (tradisional) sama-sama mengikuti mazhab Syafi'i, kita bisa menduga adanya kesamaan tertentu, dan perbedaan yang besar dengan kurikulum di daerah-daerah yang mengikuti mazhab lain.[30] Tetapi, bahkan di antara kitab fiqih syafi'i tertentu, orang-orang Kurdi dan Indonesia tampak memiliki suatu preferensi untuk karya-karya yang sama atas lainnya.[31] Saying saya tidak mengetahui apapun mengenai kurikulum madrasah tradisional di Mesir, negeri syafi'i yang lain. Karena itu tidak mungkin menetapkan apakah semua pengikut syafi'i memiliki kesamaan atau apakah orang-orang Kurdi dan Indonesia mempunyai ikatan kekeluargaan satu sama lain. Tapi lebih tepat dikatakan bahwa kesamaan-kesamaan yang ada (yang bukan tentu lebih dekat satu abad yang lalu) pasti merupakan akibat dari kenyataan bahwa ulama Kurdi dan Indonesia terkemuka sama-sama berada di Makkah dan Madinah. Di sanalah ulama Syafi'i dari seluruh dunia datang untuk belajar dan mengajar. Dan dari pusat-pusat inilah lebih banyak pengaruh baru menyebar ke seluruh dunia Muslim dibanding dengan penyebaran dari suatu negeri ke negeri-negeri tetangga. []

Catatan akhir:

1. *Al-Shirath Al-Mustaqim* dicetak di pinggiran *Sabil Al-Muhtadin* karangan Arsyad Al-Banjari, sebuah buku yang secara terus menerus dicetak ulang di Mesir dan di Surabaya. Kitab ini terus menjadi bahan kajian di Sumatra dan Kalimantan.
2. Lihat, untuk para pengarang Melayu dan karya-karya mereka, H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqih dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara*, Solo: Ramadhani, 1985.
3. Yang paling penting di antara kitab-kitab berbahasa jawa ini, ada yang telah disunting dan diterjemahkan oleh G.W J. Drewes: *Een Javanese Aimbon uit de Zestiende Eeuw* (Leiden: Brill, 1954); *The Admonitions of Seh Bari* (The Hague: Nijhoff, 1969); dan *An Early Javanese Code of Ethics* (The Hague, 1978).
4. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, hlm. 1-2. Seperti akan kita lihat di bawah, *Taqrib* tetap merupakan teks fiqih sederhana yang paling populer yang digunakan di pesantren Jawa.
5. Terjemahan bahasa Jawa, atau lebih tepat ringkasan *Tuhfah* ini, diterbitkan, dengan huruf Jawa, oleh S. Keyzer pada tahun 1853, dan diterbitkan ulang edisi yang telah diperbaiki oleh T. Roorda: *Kitab Toehpah, enn Javaansch handboek voor het Mohammedaansche regt.* Leiden: Brill, 1874.
6. L.W.C. van den Berg, "Het Mohammedaansche Godsdienstonder wijs op Java Madoera en de Daarbij Gebruikte Arabische Boeken", Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde (TBG) 31, 1886, hm. 519-555. Juga diringkas dalam: Karel Steenbrink, Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19. Jakarta: Bulan Bintang, 1984, him. 154-8.
7. *Risalah* ini merupakan satu-satunya dari teks-teks tersebut yang tidak lagi digunakan.
8. Kecuali *Bujairimi, Al-Muharrar* dan *Tuhfah*. Karya terakhir digunakan oleh para kiai sebagai acuan dalam kasus-kasus penting (untuk mengeluarkan fatwa misalnya). Tetapi sejauh yang saya tahu, ia tidak diajarkan kepada santri di pesantren mana pun.

9. Serangkaian monografi yang berguna mengenai pesantren Jawa Timur dan Tengah dibuat oleh Balitbang Departemen Agama selama tahun 1980-1983. Untuk Jawa Barat, Sumatra dan Kalimantan, saya menggunakan sumber-sumber lain, termasuk laporan proyek penelitian oleh LIPI (tak diterbitkan) tentang "Pandangan dan Sikap Hidup Ulama Indonesia", dibuat pada tahun 1986-1988.
10. Deskripsi koleksi tersebut yang lebih rinci terdapat dalam: Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu" (akan terbit dalam Bijdragen tot de Taal-,Land-, en Volkenkunde), yang menjadi dasar utama tulisan ini. Lihat hlm. 131 dalam buku ini.
11. Sebuah kajian tentang Imam Nawawi dan *Minhaj*-nya terdapat dalam Prof. Madya Dr. Mat Sa'ad Abd. Rahman, *Penulisan Fiqh Al-Syafi'i: Pertumbuhan dan Perkembangannya*. Shah Alam/Kuala Lumpur: Hizbi, 1986, hlm. 47-81. Pada hlm. 75-78 terdapat suatu daftar dengan 29 *syarah* serta 5 ringkasan *Minhaj*.
12. Menurut Van den Berg, kitab ini merupakan salah satu dari teks-teks penting yang digunakan pesantren. Ia juga merupakan basis utama sebuah kajian atas fiqih Syafi'i oleh orientalis Jerman E. Sachau. Snouck Hurgronje menulis tinjauan kritis atas kajian ini dalam majalah *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaf* 53, 1899, hlm. 125-167. Dalam tulisan ini dia memberikan informasi yang menarik tentang pengunaan kitab ini dan karya-karya lainnya oleh para guru di Masjid Al-Haram, Makkah.
13. Tentang Sayyid Bakri dan *I`anah*-nya, lihat C. Snouck Hurgronje, *Mekka*. The Hague: Nijhoff, 1889, vol. II, hlm. 253, 259-60. *Tarsyih Al-Mustafidin* merupakan sebuah karya yang lebih sederhana dan kurang terkenal (2 jilid). Baru belakangan kitab ini untuk pertama kali juga dicetak ulang di Indonesia. Pengarangnya, 'Alwi Al-Saqaf, hidup dan mengajar pada sekitar tahun 1300 H. (1883).
14. Lihat, Sirajuddin 'Abbas, Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabya dari Abad ke Abad. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1975. hlm. 460.

15. Saya pernah mendapatkan sebuah terjemahan bahasa Madura dan dua macam terjemahan bahasa Jawa dari *Safinah*, serta dua versi sajak (*manzhum*). Ahmad bin Shiddiq dari Lassem, Pasuruan (Jawa Timur) menulis versi *nazham Tanwir Al-Hija*, yang kini terdapat terjemahan bahasa Maduranya. Dan kitab ini mendapat komentar lanjutan dari Muhammad 'Ali bin Husain Al-Makki Al-Maliki yang berjudul *Anarat Al-Duja*. Kiai Sahal Mahfudz dari Kajen (Jawa Tengah) menulis sebuah syarah *Faraidh Al-Haya* atas versi *nazham* lain, *Nail Al-Raja*.
16. Lihat B.J.O. Schrieke, Pergolakan Agama di Sumatra Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi. Jakarta: Bhratara, 1973, hlm. 66. Minat kepada ushul al-fiqh juga ditimbulkan oleh munculnya keyakinan bahwa pintu ijtihad tidak perlu ditutup dan bahwa taqlid buta tidak layak bagi orang yang berakal dewasa.
17. Misalya Abdulqadir Hassan, *Kata Berjawab*, 8 jilid. Bangil: Fa. Al-Muslimun. Pengarang adalah ulama Persis terkemuka, yang seringkali berbeda pendapat dengan tradisi pesantren.
18. Perhatian saya ditarik kepada bab ini oleh Abdurrahman Wahid. Dia berpendapat bahwa di sini kita mendapatkan definisi Islam tentang konsep "kebutuhan pokok", yang belakangan ini banyak menjadi pokok diskusi para ahli ekonomi pembangunan.
19. Sebuah analisis atas karya ini: Qamar Al-Din Khan, *Al-Mawardi's Theory of State*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, l979. Teori Al-Mawardi dan teori politik klasik lainnya sangat jelas dianalisis dalam bab-bab permulaan dari buku Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*. London: MacMillan. 1982.
20. Saya menerima informasi ini juga dari Abdurrahman Wahid.
21. Menurut halaman judul sebuah versi, pengarangnya adalah putra M. Arsyad Jamaluddin, versi lain mengklaim dihimpun oleh seorang keturunan belakangan, Haji Abdul Rasyid Banjar, dari para penulis lain oleh M. Arsyad sendiri. Menurut tradisi keluarga, ternyata cucu perempuan, M. Arsyad Fathimah, yang menyusun karya ini; Abdul Rasyid adalah yang pertama

mencetaknya di Singapura. Lihat: Abu Daudi, *Maulana Syekh Mob. Arsyad Al-Banjari (Tuan Haji Besar).* Dalampagar Martapura, Martapura: Madrasah Sullamul'ulum, 1980, hlm. 43; H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Syekh Muhd. Arsyad Al-Banjari, Matahari Islam.* Mempawah: Pondok Al-Fathonah, 1982, hlm. 62.

22. Lihat: H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah Al-Fathani, Penulis Islam Produktif Asia Tenggara.* Solo: Ramadhani, 1987.
23. Lihat juga: Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19.* Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hlm. 134-7
24. Tentang ulama ini, lihat: H.W. Danuwijoto, "Ky. Saleh Darat Semarang: Ulama besar dan Pujangga Islam sesudah Pakubuwono ke-IV", *Mimbar Ulama,* No. 17 (1977), hlm. 68-73.
25. Sebuah biografi singkat Nawawi: Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syekh Nawawi Albanteni Indonesia.* Jakarta: CV. Sarana Utama.
26. Sepengetahuan saya, belum ada biografi Kiai Mahfudz, meski sering dikatakan sebagian besar ulama Jawa berguru kepadanya. Ada sebuah catatan singkat dalam: Sirajuddin 'Abbas, *Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad.* Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1975, hlm. 460.
27. Martin van Bruinessen, "Bukankah orang Kurdi yang mengislamkan orang Indonesia?", Pesantren, No. 4, Th. IV (1987), hlm. 43-53.
28. Madrasah Turki Timur lebih menyerupai pesantren Salafi daripada madrasah di Indonesia. Di situ tidak ada tingkatan, dan tidak diajarkan mata pelajaran umum. Madrasah di Indonesia memiliki persamaan dengan sekolah-sekolah untuk pendidikan Imam dan Khatib, Imam Hatib Okullari, yang memiliki kurikulum yang berbeda, modern dan "sekular".
29. Saya berhutang budi dengan banyak informasi berikut dari kawan-kawan Kurdi saya, Mehmet Emin Bozarslan, seorang mantan mufti, dan Mahmud Tayfun, seorang mahasiswa

Ilahiyat dan satra. Keduanya adalah pengarang sangat produktif tentang budaya dan sejarah Kurdi. Yang terakhir, atas permintaan saya, juga mewawancara sejumlah bekas siswa madrasah yang lain mengenai kitab yang pernah mereka pelajari.

30. Lihat misalnya kurikulum fiqih di India dan kerajaan Utsmani, yang disitu mazhab Hanafi dominan: M. Mujeeb, The Indian Muslims. London: Allen & Unwin, 1967, hlm 407-8. Mohammad Akhlaq Ahmad, Traditional Education among Muslims: A Study of Some Aspect in Modern India. Delhi: B. R. publishing Corporation, 1985, hlm. 61-5; Huseyin Atay, Osmanlilards Yuksek di Eqitimi: Medrese Programlari, Icazetnameler, Islahat Hareketlari. Istanbul: Dergah, 1983, hlm. 73-130.
31. Terdapat banyak teks fiqih syafi'i disbanding dengan yang disebut di atas dapat terlihat dengan mengamati sepintas bagian-bagian yang berhubungan dalam lima jilid buku Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* (Leiden: Brill, 1937-1947) atau karya sederhana oleh Sirajuddin 'Abbas, *Ulama Syafi'i.*

KITAB KUNING: BUKU-BUKU BERHURUF ARAB YANG DIPERGUNAKAN DI LINGKUNGAN PESANTREN[1]

Sebuah proyek penelitian tentang ulama Indonesa memberikan kesempatan kepada saya untuk mengunjungi pesantren di berbagai tempat di Nusantara dana mengumpulkan cukup banyak buku yang digunakan di dalam dan di sekitar pesantren—yang disebut dengan kitab kuning. Buku-buku ini sekarang dipelihara sebagaisebuah koleksi tersendiri di perpustakaan KITLV di Leiden.[2] Secara keseluruhan koleksi ini memberikan suatu tinjauan yang jelas atas teks-teks yang dipakai di berbagai pesantren dan madrasah di Indonesia, satu abad setelah studi rintisan tentang kurikulum pesantren Jawa (dan Madura) yang dilakukan oleh L.W.C. Van den Berg (1886). Van den Berg menyusun sebuah daftar buku-buku teks utama yang dipelajari di pesantren pada masanya berdasarkan wawancara dengan kiai. Dia menyebutkan lima puluh judul buku dan memberikan informasi umum tentang masing-masingnya, dengan memberikan ringkasan singkat dari buku-buku yang lebih penting. Kebanyakan dari buku tersebut masih dicetak ulang dan dipergunakan di Indonesia, Singapura dan Malaysia hingga sekarang, tetapi banyak karya lain yang juga dipakai di samping buku-buku tersebut. Koleks yang ada sekarang mencakup sekitar Sembilan ratusjudul buku yang berbeda-beda, yang kebanyakn dipakai sebagai buku-buku teks. Dalam bagian pertama tulisan ini saya akan melakukan pengamatan secara umum atasbuku-buku ini dan komposisi koleksi tersebut. Di bagian kedua saya akan mendiskusikan sebuah daftar "Kitab paling popular" yang telah saya susun dari sumber-sumber yang

lain. Namun semua buku yang dibicarakan merupakan bagian dari koleksi tersebut.

Kriteria Seleksi dan Keterwakilan (*Representativeness*)

Untuk dapat menilai seberapa jauh koleksi ini dapat dikatakan mewakili, terlebih dahulu perlu disampaikan secara singkat metode pengumpulan yang saya pakai. Saya mengunjungi semua penerbit besar dan *toko kitab* (toko buku yang mengkhususkan diri menjual buku-buku keagamaan sejenis ini) di Jakarta, Bogor, Bandung, Purwokerto, Semarang, Surabaya, Banda Aceh, Medan, Pontianak, Banjarmasin, Amuntai, Singapura, Kuala lumpur, Georgetown (Penang), Kota Bharu dan Patani (Thailand bagian selatan), dan membeli semua buku Islam denganhuruf Arab cetakan Asia Tenggara yang tersedia. Dua kriteria yang terakhir mungkin secara selintas tampak lebih bersifat arbitrer, tetapi saya menemukannya signifikan secara sosiologis, dan juga merupakan kriteria yang paling gampang. Memang benar, kebanyakan toko kitab juga menjual buku-buku Arab yang dicetak di Mesir dan Lebanon dalam jumlah terbatas (sebuah agen yang mewakili penerbit Lebanon Dar Al-Fikri memiliki toko khusus untuk menjual buku-buku ini di Jakarta dan Surabaya), tetapi karena harganya lebih mahal dibandingkan dengan edisi Asia Tenggara, maka buku-buku ini hanya dibeli oleh sebuah kelompok minoritas yang kecil jumlahnya. Buku-buku tersebut mencakup karya-karya rujukan untuk para ulama yang sudah tinggi ilmunya dan karya-karya para penulis modern yang belum diterima oleh arus besar Islam Indonesia. Buku yang cukup banyak diminati cepat atau lambat akan dicetak (ulang) oleh salah satu penerbit regional.[3]

Di samping itu, huruf yang dipakai untuk mencetak buku mengandung makna simbolik dan membedakan secara agak jelas antara dua jenis khalayak pembaca yang berbeda. Umat Islam Indonesia juga menggunakan kata yang berbeda untuk buku-buku yang ditulis dalam huruf Latin ("buku") dan buku-buku yang ditulis dalam tulisan Arab, terlepas dari bahasa yang dipakai ("kitab"). Sampai tahun 1960-an sebuah garis yang sangat jelas memisahkan komunitas Muslim ke dalam kelompok "tradisionalis"

dan "modernis" (dengan organisasi keagamaannya Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah). Yang pertama biasanya mempelajari agama secara eksklusif melalui kitab kuning (disebut kitab kuning karena kertas buku yang berwarna kuning yang di bawa dari Timur Tengah pada awal abad kedua puluh), sementara kelompok yang belakangan membaca dan menulis "buku putih", yang ditulis dalam bahasa Indonesia berhuruf Latin. Para pengarang buku putih biasanya menolak sebagian besar tradisi skolastik dan berpihak pada upaya untuk kembali kepada, dan dalam beberapa kasus interpretasi baru terhadap, sumber-sumber asli—Al-Quran dan Hadis. Barangkali, inilah yang telah menyebabkan munculnya sikap negatif terhadap buku putih di lingkungan pesantren selama bertahun-tahun—di beberapa pesantren gaya lama, buku semacam ini masih dilarang sampai sekarang. Para ulama tradisionalis yang menulis buku-buku atau risalah-risalah singkat, baik yang menggunakan bahasa Arab maupun salah satu bahasa daerah, selalu menggunakan huruf Arab, dan kebanyakan mereka tetap melakukannya sampai sekarang.

Namun, sekarang ini garis pembagi antara kelompok modernis dan tradisionalis tidak lagi cukup tajam dan jelas, banyak antagonisme lama yang sudah menghilang. Kelompok modernis pada umumnya menjadi kurang radikal dalam hal penolakan mereka terhadap tradisi—secara mencolok sekarang terdapat beberapa pesantren Muhammadiyah yang menawarkan suatu kombinasi kurikulum tradisional (kitab kuning) dan kurikulum sekolah modern. Tidak hanya kebanyakan kiai tradisionalis yang menjadi semakin universal atau meluas bacaan mereka di satu pihak, tetapi banyak di antara mereka yang sekarang menulis dalam bahasa Indonesia di samping bahasa Arab, Melayu atau Jawa. Huruf Arab, walaupun masih merupakan tanda yang paling jelas dari orientasi tradisionalis, bukan lagi prasyarat untuk itu. Oleh karena itu saya tidak menerapkan kriteria huruf yang dipakai secara terlalu ketat, dan memasukkan ke dalam koleksi yang sedang kita bicarakan tersebut sejumlah karya berbahasa Indonesia (dalam huruf Latin) yang secara logis termasuk ke dalam tradisi kitab, baik yang merupakan penerjemah beranotasi terhadap, atau komentar atas, teks-teks klasik yang ditulis ulama tradisionalis.

Kriteria berhuruf Arab, di lain pihak, tidak dapat mencakup satu kategori yang justru sangat serupa dengan teks-teks yang sudah terkumpul. Ulama di Sulawesi Selatan (yang paling produktif di antaranya adalah Yunus Maratan dan Abdul Rahman Ambo Dalle) telah menulis teks-teks keagamaan dalam bahasa Bugis untuk digunakan di madrasah dan sekolah, tidak dengan huruf Arab sebagaimana yang telah dilakukan generasi ulama terdahulu melainkan dalam abjad Bugis. Kebanyakan dari karya-karya ini sudah terdapat di perpustakaan KITLV, sementara itu juga sudah terdapat beberapa bibliografinya (Departemen Agama 1981/1982, 1983/1984).

Koleksi tersebut, karena beberapa alasan, tidak lengkap. Kebanyakan penerbit mempunyai fasilitas penggudangan yang sangat terbatas, dan hanya sebagian dari buku yang mereka terbitkan benar-benar tersedia di bagian penjualan mereka. Apabila sebuah kitab dicetak (ulang), hampir seluruh edisi tersebut langsung dikirim ke toko kitab di seluruh negeri. Hanya dengan banyak mengunjungi toko-toko buku dan secara sabar menelisik rak-rak bukunya, maka seseorang akan dapat memperoleh paling tidak kebanyakan karya-karya cukup penting dari beberapa penerbit penting. Sebenarnya semua karya yang disebutkan dalam berbagai sumber yang telah diterbitkan, atau beberapa percakapan, sudah diperoleh dan dimasukkan dalam koleksi tersebut, beberapa di antaranya bahkan terdapat dalam beberapa edisi, dalam berbagai terjemahan, atau dengan ulasan yang berbeda-beda. Tetapi beberapa karya yang kurang penting sudah tidak dicetak lagi dan tidak diperjualbelikan di semua toko yang dikunjungi.

Lebih dari itu, ada beberapa penerbit lokal kecil yang menerbitkan karya-karya yang tidak begitu penting, yang seringkali ditulis oleh ulama lokal. Tidak sedikit karya-karya semacam ini yang termasuk dalam koleksi tersebut, tetapi sangat mungkin banyak karya lain yang terabaikan. Namun disamping berbagai keterbatasan ini, koleksi tersebut menghadirkan contoh yang cukup representatif mewakili seluruh bahan-bahan pelajaran yang dipakai di pesantren dan madrasah di Indonesia (dan Malaysia), dan juga karya-karya yang dihasilkan oleh ulama Indonesia.

Statistik

Dari sekitar sembilan ratus karya yang berbeda-beda, hampir lima ratus atau lebih dari separuh, ditulis atau diterjemahkan oleh ulama Asia Tenggara. Kebanyakan para ulama ini menulis dalam bahasa Arab: hampir seratus judul, atau sekitar sepuluh persen, merupakan karya-karya berbahasa Arab oleh orang-orang Asia Tenggara (atau orang-orang Arab yang menetap di wilayah tersebut). Semua buku-buku berbahasa Indonesia, tentu saja, ditulis orang Asia Tenggara (termasuk yang keturunan Arab). Jika kita menghitung kitab terjemahan sebagai karya terpisah, koleksi tersebut dapat dikatakan berisi:

sekitar 500 karya dalam bahasa Arab, atau	55%
sekitar 200 karya dalam bahasa Melayu, atau	22%
sekitar 120 karya dalam bahasa Jawa, atau	13%
sekitar 35 karya dalam bahasa Sunda, atau	4%
sekitar 25 karya dalam bahasa Madura, atau	2,5%
sekitar 20 karya dalam bahasa Indonesia, atau	2%
5 karya dalam bahasa Aceh	0,5%

Karya-karya ini dapat secara kasar diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori pokok pembahasannya. Kategori-kategori utamanya adalah:

Fiqih	20%
Doktrin (akidah, *ushuluddin*)	17%
Tata bahasa Arab tradisional (*nahu, sharaf, balaghah*)	12%
Kumpulan hadis	8%
Tasawuf dan tarekat	7%
Akhlak	6%
Kumpulan doa, wirid, *mujarrabat*	5%
Qishash Al-Anbiya, maulid, manaqib, dan sejenisnya	6%

Telah terjadi beberapa perubahan penting dalam isi kurikulum pesantren, yang hanya sebagian tercermin dalam tabel di atas. Seabad yang lalu, Al-Quran dan hadis sangat jarang dipelajari

secara langsung, tetapi dalam bentuk yang sudah "diolah" dalam karya-karya skolastik mengenai fiqih dan akidah. Menurut Van den Berg, hanya satu kitab tafsir, *Jalalain*, yang dipelajari di pesantren, dan tidak ada kumpulan hadis sama sekali. Dalam hal ini, suatu perubahan penting telah terjadi sejak abad yang lalu. Terdapat tidak kurang dari sepuluh kitab tafsir Al-Quran (berbahasa Arab, Melayu, Jawa, dan Indonesia) dalam koleksi kami, di samping beberapa terjemahan langsung (yang juga disebut tafsir) dalam bahasa Jawa dan Sunda. Jumlah kitab kumpulan hadis bahkan lebih mengesankan. Hampir tidak ada pesantren sekarang ini yang tidak mengajarkan hadis sebagai mata pelajaran tersendiri. Meskipun demikian, penekanan utama dalam pengajaran adalah dalam bidang fiqih, ilmu keislaman *par excellence*. Tidak ada perubahan yang mencolok dalam hal kitab-kitab fiqih yang diajarkan, tetapi disiplin *ushul fiqh* telah ditambahkan ke dalam kurikulum banyak pesantren, sehingga memungkinkan berkembangnya pandangan fiqih yang lebih dinamis dan luwes.

Kategori kiab kuning ini dan kategori-kategori lainnya akan dibicarakan secara lebih terperinci dalam bagian kedua tulisan ini, di mana sebagian dari buku yang paling populer disebutkan satu per satu. Tetapi terlebih dahulu beberapa pengamatan akan dilakukan terhadap penerbitan kitab dan para pengarang terkemuka.

Penerbitan Kitab Kuning di Nusantara

Buku-buku cetakan merupakan barang yang relatif baru di dunia pesantren. Pada masaVan Den Berg, kebanyakan kitab di pesantren masih dalam bentuk naskah tulisan tangan yang disalin oleh santri. Tetapi pada periode ini pulalah buku-buku cetakan dari Timur Tengah mulai masuk ke Indonesia dalam jumlah yang cukup besar, sebagai salah satu efek samping dari bertambahnya orang yang menunaikan ibadah haji (karena digunakannya kapal uap). Pada saat itu, sudah satu abad dilakukan pencetakan buku di Timur Tengah, tetapi yang secara khusus berkaitan dengan orang Indonesia adalah didirikannya sebuah penerbitan pemerintah di Makkah pada tahun 1884, yang tidak hanya mencetak kitab-kitab

berbahasa Arab tetapi juga berbahasa Melayu. Penerbitan kitab berbahasa Melayu ini dijalankan di bawah pengawasan Ahmad b. Muhammad Zain Al-Patani seorang ulama yang alim dan juga mengarang beberapa risalah yang diterbitkan,[4] (koleksi KITLV menyimpan tujuh judul di antaranya yang dicetak ulang baru-baru ini). Koleksi judulnya agak mengandung *bias* mengikuti buku-buku yang ditulis oleh ulama sedaerahnya. Berkat jasa Syaikh Ahmad Al-Patani inilah banyak karya Daud b. 'Abdallah Al-Patani dan Muhammad b. Ismail Daud Al-Patani masih terdapat secara luas, dicetak ulang dari edisi aslinya. Dalam cetakan ulang, nama penerbit aslinya telah digantikan, tetapi kebanyakan karya yang pada awalnya diterbitkan oleh Ahmad b. Zain masih dapat dikenali melalui bait-bait sajak yang dia tulis dan dicetak sebagai cara pengenalan pada halaman judul.[5]

Ini bukanlah penerbitan Melayu yang paling awal, walaupun ia merupakan penerbitan yang terpenting. Zain Al-Din Al-Sumbawi, ulama "Jawa" (Nusantara) lainnya yang menetap di Makkah, bahkan mencetakkan risalah singkat pada tahun 1876 (Snouck Hurgronje 1889: 385), dan beberapa karya Da'ud 'Abdullah Al-Patani dicetak di Bombay juga sebelum tahun 1880. Bombay juga merupakan sumber-sumber penting Al-Quran cetakan yang masuk ke Indonesia pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20.[6] Langkah menerbitkan kitab berbahasa Melayu yang dirintis percetakan Makkah segera diikuti oleh para penerbit di Istanbul dan Kairo. Khususnya, Mushthafa Al-Babi Al-Halabi dari Kairo yang, dalam waktu-waktu selanjutnya, menerbitkan banyak kitab Melayu. Dua kajian yang baru-baru ini dilakukan oleh Mohd. Nor bin Ngah (1980, 1983) membahas sampel yang agak mewakili dari kitab Melayu dan pandangan dunia yang tercermin di dalamnya.

Berbagai aktivitas penerbitan di Timur Tengah ini, dan juga rintisan yang dilakukan percetakan Inggris dan Belanda,[7] juga merangsang upaya-upaya penerbitan Islam di Nusantara. Salah seorang pelopornya adalah Sayyid Usman dari Batavia, orang Arab yang sangat produktif yang menjadi "sekutu pemerintah Hindia Belanda". Banyak di antara karya singkatnya yang masih dipelajari sampai sekarang, teruatama di kalangan orang Betawi dan Sunda. Dia mencetak versi awal dari karyanya yang berjudul

Al-Qawanin Al-Syar'iyyah pada 1881. Pada 1886, paling tidak empat risalah kecil lain yang ditulisnya disebutkan. Dan masih banyak lagi setelah itu.[8]

Sayyid Usman pun bukanlah penerbit Islam pertama di Hindia. Kehormatan sebagai penerbit pertama ini mungkin harus diberikan kepada Kemas Haji Muhammad Azhari dari Palembang, yang pada tahun 1854 mencetak Al-Quran pertama, dengan kaligrafi yang dibuatnya sendiri. Dia telah membeli percetakan di Singapura beberapa tahun sebelumnya, dalam perjalanan kembalinya dari ibadah haji, dan belajar sendiri bagaimana cara mengoperasikannya. Al-Quran yang diterbitkannya—di mana dia menulis pendahuluan berbahasa Melayu setebal 14 halaman untuk menjelaskan tentang pelafalan dan cara membacanya—diperjualbelikan secara luas.[9]

Demikian juga di Singapura, di sana konon pernah ada percetakan yang kadang-kadang mencetak buku dalam bahasa Melayu pada waktu itu, tetapi sedikit sekali yang diketahui tentang hal itu. Pada tahun l880an dan l890an, ada beberapa percetakan yang menerbitkan surat kabar berbahasa Melayu dan kadang-kadang buku, tetapi tetap saja tidak jelas apakah mereka menerbitkan lebih dari satu atau dua risalah keagamaan yang singkat (lihat Roff 1980 :44-5; Hamidy 1983; Proudfoot 1986). Pada 1894, raja muda Riau, Muhammad yusuf. mendirikan percetakan, *Mathba'ah Al-Ahmadiyyah*, di pulau Penyengat, yang pada tahun-tahun berikutnya mencetak beberapa risalah keagamaan yang dikarang oleh Syaikh tarekat Naqsyabandiyah pada waktu itu, Muhammad Shalih Al-Zawawi, pembimbing spiritual Muhammad Yusuf dan anggota keluarganya (Hamidy 1983: 69; Abdullah 1985b: 3; tentang Zawawi, lihat Snouck Hurgronje 1889: 253).

Permulaan yang menjanjikan ini ternyata tidak banyak mengalami perkembangan yang menggembirakan. Banyak buku dan majalah diterbitkan di Nusantara pada paruh pertama abad ke-20, tetapi sangat sedikit di antaranya yang berwujud kitab (dalam pengertian yang luas sebagaimana didefinisikan di atas) dan hampir tidak terdapai kitab yang dapat disebut teks klasik. Sumatra Barat barangkali merupakan satu-satunya wilayah di mana cukup banyak kitab (karya ulama setempat) dicetak selama

dasawarsa-dasawarsa pertama abad ini. Sebagian di antaranya merupakan risalah singkat, dalam bahasa Melayu dan Arab, untuk bahan pelajaran *madrasah* baru waktu itu, yang dimaksudkan untuk menggantikan karya-karya klasik mengenai tata bahasaArab, akidah dan fiqih yang lebih sulit dipelajari. Beberapa di antaranya masih umum dipergunakan sampai sekarang.[10] Selebihnya adalah tulisan-tulisan yang bercorak polemis, yang digunakan sebagai senjata dalam perdebatan keagamaan antara *kaum muda* dan *kaum tua* yang pada waktu itu berlangsung di Sumatra Barat.[11] Di sini sebagaimana di tempat lain, kebanyakan kaum modernis, yang sampai saat ini lebih produktif, segera menulis dalam huruf Latin, yang membuat mereka semakin dekat dengan para nasionalis sekular tetapi memperkuat pemisahan sosial mereka dari *kaum tua*. Mereka memang menulis buku-buku teks keagamaan, tetapi dalam gaya dan isi yang sangat berbeda dengan kitab tradisional.

Baru setelah kemerdekaan Indonesia-lah kitab mulai dicetak dalam jumlah yang cukup banyak. Sebagaimana yang diingat kembali oleh beberapa penerbit penting sekarang,[12] sebelum perang hanya ada beberapa penjual buku, tetapi tidak ada penerbit kitab dalam arti yang sebenarnya di Nusantara (penjual buku yang terbesar adalah Sulaiman Mar'i di Singapura, 'Abdullah bin 'Afif di Cirebon, dan Salim bin Sa'ad Nabhan di Surabaya, ketiganya adalah seorang Arab). Mereka sebenarnya memesan semua buku mereka—termasuk yang berbahasa Melayu—dari Mesir, dimana biaya produksinya lebih murah dibandingkan di Indonesia pada waktu itu. Ada satu perkecualian, yang hanya punya arti penting secara lokal saja: Patani Press (punya orang Melayu) dan juga Nahdi (punya orang Arab) di Thailand bagian selatan memulai pencetakan kitab Melayu untuk dijadikan bahan pelajaran di *pondok* Patani dan negara-negara perbatasan Melayu pada akhir tahun 1939-an.

Pada paruh pertama abad ini, daya beli *(demand)* orang Indonesia untuk buku-buku ini masih rendah, dan satu-satunya kitab yang menguntungkan secara ekonomi bagi penerbit hanyalah Al-Quran sendiri. Baik Mar'i maupun bin 'Afif merintis usaha pertama untuk mencetaknya untuk kebutuhan setempat baru pada tahun 1930-an. Langkah mereka kemudian diikuti oleh

penerbit Al-Ma'arif Bandung, yang didirikan pada akhir tahun 1948 oleh Muhammad bin 'Umar Bahartha, yang sebelumnya pernah menjadi pegawai 'Abdullah bin 'Afif. Pada pertengahan abad, Mar'i juga telah mencetak beberapa kitab kuning, salah satu karya yang banyak dikenal adalah karya adaptasi berbahasa Melayu dari *Tafsir Jalalain* yang dikarang oleh 'Abd Al-Ra'uf Al-Fansuri (Al-Singkili), diterbitkan pada tahun 1951. Sepanjang tahun 1950-an, Al-Ma'arif melakukan hal yang serupa dengan memproduksi cetakan murah kitab yang lazim dipakai, hal yang sama juga dilakukan 'Abdullah bin 'Afif dan beberapa kerabat salim Nabhan. (Kitab yang lebih besar dan, dengan demikian, lebih mahal seperti karya Sayyid Bakri b. M. Syaththa, *I'anah Al-Thalibin* yang berjumlah empat jilid dan merupakan kompendium besar fiqih Syafi'iyah paling mutakhir baru mulai dicetak untuk kebutuhan setempat sejak tahun 1970-an dan seterusnya, yang mencerminkan terjadinya peningkatan kemakmuran di lingkungan santri). Pada dasawarsa 1960-an, penerbit Toha Putra Semarang juga ikut mengadu nasib di pasaran kitab. Lebih belakangan lagi, penerbit Menara Kudus ikut serta dalam kompetisi yang sama; ia merupakan penerbit non-Arab pertama untuk jenis kepustakaan kitab di Indonesia. Toha putra dan Menara telah menerbitkan sejumlah teks klasik yang disertai dengan terjemahan berbahasa Jawa atau Indonesia, di samping karya-karya asli para ulama Jawa. Pada tahun 1978, seorang mantan kompanyon Al-Ma'arif juga mendirikan penerbitan Al-Haramain di Singapura, yang hanya dalam beberapa tahun saja sudah memproduksi cukup banyak teks-teks Arab klasik, dan juga banyak kitab berbahasa Melayu dan bahkan beberapa karya berbahasa Sunda. Singapura tampaknya tidak lagi merupakan tempat yang menguntungkan untuk memenuhi kebutuhan pasar Asia Tenggara,[13] sehingga Al-Haramain menghentikan usahanya beberapa tahun kemudian (walaupun bukunya masih dapat ditemukan di seluruh Nusantara pada tahun 1987), dan pemiliknya merintis usaha penerbitan baru, yang bernama Bungkul Indah, di Surabaya. Dalam hal jumlah judul buku, Al-Haramain dan penggantinya, Bungkul Indah, merupakan penerbit kitab yang paling besar; namun dalam hal volume penjualan buku mereka tertinggal jauh dari Al-Ma'arif. Penerbit baru lainnya yang banyak

menerbitkan buku (khusus yang berbahasa Arab) adalah Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyyah di Surabaya.[14]

Belum ada tanda-tanda terjadinya pemusatan yang kuat dalam penerbitan kitab kuning. Surabaya mempunyai penerbit dalam jumlah besar, yang paling terkemuka di antarannya, di samping yang sudah disebutkan di atas, adalah penerbit Sa'ad bin Nashir bin Nabhan dan Ahmad bin Sa'd Nabhan; sepuluh anggota keluarga yang sama juga menerbitkan kitab. Di daerah pantai utara pulau Jawa juga terdapat beberapa penerbit kitab, yakni (di samping yang sudah disebutkan) di Semarang (Al-Munawwarah), Pekalongan (Raja Murah), Cirebon (Mishriyyah, penerbitan lama yang didirikan oleh 'Abdullah bin 'Afif) dan Jakarta (Asy-Syafi'iyyah dan Ath-Thahiriyyah, yang merupakan milik pesantren Betawi besar yang menggunakan nama yang sama, dan menghasilkan buku-buku teks yang dipakai di sana di samping buku-buku sederhana oleh para pengarang yang sangat dikenal di kalangan masyarakat Betawi). Penerbit 'Arafat di Bogor memproduksi, sebagian besar, karya-karya mengenai tata bahasa bahasa Arab (lebih dari dua puluh judul). Toko Kairo di Tasikmalaya, sebuah kota kecil di Jawa Barat, menerbitkan baik kitab klasik berbahasa Arab maupun kitab singkat yang berbahasa Sunda.

Di Sumatra, mengherankan, sekarang tidak terdapat penerbit kitab yang tergolong besar. Kebutuhan para peminat kitab di sini dilayani oleh para penerbit di Jawa, Singapura dan Malaysia. Penerbitan di Singapura, sebagaimana dikatakan di atas, sudah mengalami kemunduran. Demikian juga di Malaysia, penerbitan kitab sedang mengalami kemunduran berbalikan dengan perkembangan penerbitan buku-buku modern, di mana hasil terbitan negeri tersebut lebih unggul dibandingkan Negara tetangganya di sebelah tenggara. Di Georgetown (Pulau Pinang) masih terdapat tiga penerbit yang masih aktif, Dar Al-Ma'arif dan Nahdi adalah yang paling produktif di antaranya. Di Kota Bharu (Kelantan), Pustaka Aman Press sangat aktif, tetapi penerbit ini pada umumnya menerbitkan buku-buku modern berbahasa Melayu, bukan buku-buku klasik.[15] Juga terdapatbeberapa penerbit di Patani (Thailand bagian selatan), yang tertua di antaranya, *Patani Press* mulai menerbitkan karya-karya para ulama Patani pada

akhir tahun 1930-an.[16] Sekarang buku mereka tidak menyebar melampaui batas Patani dan negara-negara Melayu Perbatasan. Salah satu penerbit lain di sini, *Nahdi*, sudah banyak mengalihkan berbagai aktivitasnya ke Penang, tempat di mana iklim politiknya lebih memungkinkan bagi penerbitan buku-buku Islam, dan distribusi buku pun lebih luas jangkauannya.

Di samping penerbit yang sudah disebutkan di atas, ada sejumlah penerbit lokal kecil yang menghasilkan risalah-risalah singkat, brosur-brosur dan buku-buku keagamaan untuk pasaran setempat yang terbatas.

Kebanyakan buku yang dicetak oleh para penerbit di Asia Tenggara adalah cetakan ulang secara fotomekanis atas karya-karya yang sebelumnya sudah diterbitkan di Makkah dan Kairo sekitar pergantian abad. Bahkan masih banyak yang masih memakai nama penerbit aslinya pada halaman judulnya. Dalam kasus lain, nama ini telah digantikan dengan nama penerbit barunya. Sementara itu, pencetakan ulang secara tak berbatas terus berlangsung. Demikianlah bisa terjadi sebuah buku yang aslinya diterbitkan oleh Mushthafa Al-Babi Al-Halabi Kairo akan muncul dengan nama penerbit yang paling baru, Bungkul Indah, di sampulnya dan nama penerbit yang terdahulu, Al-Ma'arif, pada halaman judul, Sejumlah cetakan murah dari buku-buku Mesir atau Lebanon yang lebih baru dapat dibedakan dari aslinya hanya dari kualitas kertas dan penjilidannya—sebuah mimpi buruk bagi ahli bibliografi. Demikianlah, Bungkul Indah baru-baru ini menerbitkan serangkaian karya modern yang masih mencantumkan nama penerbit Beirut, Dar Al-Tsaqafah, di sampul dan halaman judulnya.

Format Umum Kitab Kuning

Kebanyakan kitab Arab klasik yang dipelajari di pesantren adalah kitab komentar *(syarh,* Indonesia/Jawa: *syarah)* atau komentar atas komentar *(hasyiyah)* atas teks yang lebih tua *(matn, matan)*. Edisi cetakan dari karya-karya klasik ini biasanya menempatkan teks yang di-*syarah*-i atau di-*hasyiah*-i dicetak di tepi halamannya, sehingga keduanya dapat dipelajari sekaligus.

Barangkali inilah yang menyebabkan terjadi kekacauan tak disengaja dalam penyebutan di antara teks-teks yang berkaitan. Nama *Taqrib,* misalnya, dipakai baik untuk teks fiqih yang ringkas dan sederhana yang memang demikianlah namanya maupun untuk kitab *Fath Al-Qarib*, kitab *syarah* yang lebih mendalam atas teks tersebut. (Van den Berg, ternyata mempercayai kedua karya ini adalah sama). Jika seseorang menanyakan kitab *Al-Mahalli,* karya fiqih tingkat lanjut yang umum dikenal, dia akan diberi berjilid-jilid kitab *hasyiyah* atasnya yang disusun oleh Qalyubi dan 'Umairah, yang menempatkan karya Mahalli yang berjudul *Kanz Al-Raghibin* yang lebih sederhana di tepi halamannya, hal yang sama juga terjadi pada kitab lainnya.

Kebanyakan buku buku teks dasar adalah *manzhum,* yakni ditulis dalam bentuk sajak-sajak berirama *(nazhm),* supaya mudah dihafal.[17] Barangkali, karya *manzhum* yang paling panjang adalah kitab *Alfiyah (se*buah teks tentang tata bahasa Arab, yang dinamakan demikian karena berjumlah seribu bait). Banyak generasi para santri yang telah, dengan cara mendendangkannya dengan sabar, berusaha menghafal seluruh karya, bersamaan dengan seluruh teks lainnya. Beberapa *syarah* atas kitab *manzhum* ini biasanya menyertakan bait aslinya dalam teks (prosa) syarah-nya, dan bukan menempatkan bait bait sajak tersebut secara tersendiri di tepi halaman.

Sebagian kecil dari terjemahan (berbahasa Jawa, Madura dan Sunda) hanya berisi terjemahan sela baris yang ditulis mencong, dengan tulisan lebih kecil, di bawah setiap kata teks Arabnya yang dicetak tebal, dan karena itu dijuluki *jenggotan*.[18] Namun, seringkali ada tambahan terjemahan dan atau komentar yang lebih bebas yang biasanya dicetak di paruh bawah halaman tersebut. Terjemahan berbahasa Melayu kadang-kadang mengikuti pola yang berbeda: teks berbahasa Arab dipotong-potong menjadi kalimat-kalimat pendek, yang masing-masingnya kemudian diikuti dengan terjemahan bahasa Melayu yang lebih harfiyah yang diletakkan di antara tanda kurung. Tetapi lebih sering terjadi terjemahan dan/atau *syarah* berbahasa Melayu dicetak secara terpisah, tanpa menyertakan teks Arabnya.

Format kitab klasik yang paling umum dipakai di pesantren sedikit lebih kecil dari kertas kuarto (26 cm) dan tidak dijilid. Lembaran-lembaran (koras-koras) tak terjilid dibungkus kulit sampul, sehingga para santri dapat membawa hanya satu halaman yang kebetulan sedang dipelajari saja. Ini adalah karakteristik fisik lain yang umumnya mengandung makna simbolik: ia membuat kitab tersebut tampak lebih klasik. Kitab yang ditulis oleh para pengarang modern, penerjemah atau pensyarah modern tidak pernah dibuat mengikuti format ini. Banyak pemakai kitab klasik yang sangat mengkaitkan karakteristik ini dengan kitab klasik, dan penerbit mengikuti saja selera konsumennya. Sebagian penerbit bahkan mencetak kitab di atas kertas berwarna kuning (yang diproduksi khusus untuk mereka oleh beberapa perusahaan Indonesia) karena tampaknya kitab berwarna kuning ini juga menjadi lebih klasik di pikiran para pemakainya.

Para Pengarang Kitab yang Terkenal

Sebagaimana dapat diduga, tidak ada perubahan yang besar dalam hal popularitas para kitab pengarang klasik dibandingkan dengan abad yang lalu. Sebenarnya semua kitab yang disebut Van den Berg masih terdapat di Indonesia, dalam bentuk cetakan ulangnya yang dibuat baru-baru ini. Tetapi ada peningkatan yang dapat dicatat dalam hal kitab-kitab *syarah* yang relatif baru atas karya-karya tersebut. Ada beberapa pengarang yang menonjol dalam hal ini, karena sejumlah karya yang mereka tulis tersedia secara luas dan pada umumnya sudah masuk ke dalam kurikulum pesantren. Yang paling terkenal di antaranya dihasilkan di Makkah pada akhir abad ke-19.

Ahmad b. Zaini Dahlan, mufti Syafi`iyyah di Makkah ketika Snouck Hurgronje menetap di sana, diwakili dengan tujuh karyanya dalam koleksi ini, dan orang sezamannya yang lebih muda, Sayyid Bakri b. Muhammad Syaththa' Al Dimyati, dengan empat kitab, yang sangat banyak dipelajari.[19] Namun pengarang yang paling dikenal di mana-mana adalah seorang ulama Indonesia, Muhammad bin 'Umar Nawawi Al-Jawi Al-

Bantani (Nawawi Banten), yang dua puluh dua judul kitab karangannya termasuk dalam koleksi tersebut, semuanya dalam bahasa Arab.[20] Sebelas di antaranya termasuk dalam daftar kitab yang paling sering digunakan (di bawah)—ternyata, buku-bukunya juga lebih banyak yang termasuk ke dalam seratus buku yang paling terkenal dibandingkan dengan buku karangan para penulis lainnya. Nawawi sudah menulis mengenai semua aspek ilmu keislaman. Kebanyakan karyanya adalah *syarah* atas teks-teks terkenal, dengan menjelaskannya dengan cara pengungkapan yang mudah dipahami. Dia barangkali paling tepat digambarkan sebagai seorang yang memperkenalkan secara luas, daripada memberikan sumbangan baru kepada, wacana keilmuan Islam.

Pensyarah lain, yang dapat disejajarkan dengan Nawawi Banten dalam hal ruang lingkup dan popularitasnya, adalah pengarang Mesir yang hidup lebih awal, Ibrahim Al-Bajuri (atau Baijuri, w. 1277/1861),[21] yang beberapa karyanya sudah dipelajari secara luas pada masa Van den Berg. Di pasaran terdapat enam karya yang ditulisnya, tentang fiqih, akidah dan logika.

Di samping Nawawi, beberapa pengarang Asia Tenggara lainnya mendapat tempat yang tak tergoyahkan di dalam kurikulum pesantren atau madrasah. Salah seorang yang lebih awal dan pengarang yang sangat produktif adalah Da'ud b. 'Abdullah Al-Patani (w. kira- kira 1845) yang tadi sudah disebut, yang juga menulis tentang berbagai ragam pokok bahasan yang luas, dan selalu dalam bahasa Melayu.[22] Saya menemukan empat belas karyanya dalam bentuk cetakan ulang yang diterbitkan baru-baru ini. Karya-karyanya tersebut banyak dipelajari di Patani, Malaysia dan beberapa wilayah Sumatra. Karya-karya penting orang sezamannya, Muhammad Arsyad Al-Banjari dan 'Abd Al-Shamad Al-Palimbani, (yang juga menulis dalam bahasa Melayu) juga terus-menerus mengalami cetak ulang. Pengarang karya berbahasa Melayu lain yang sampai sekarang masih populer adalah Sayyid Usman ('Utsman bin 'Abdullah b. 'Aqil b. Yahya Al-'Alawi) yang juga sudah disebut di atas.

Salah seorang pengarang Jawa terkemuka pada akhir abad ke-19 adalah Saleh Darat (Shalih b. 'Umar Al-Samarani, w. 1321/1903). Dia menulis beberapa kitab *syarah* (dalam bahasa Jawa) atas beberapa karya penting dalam bidang fiqih, akidah dan tasawuf.[23] K.H. Mahfudz dari Termas (Mahfuzh bin 'Abdullah Al-Tarmasi), yang hidup dan mengajar di Makkah sekitar pergantian abad (w. 1919), menulis beberapa karya yang sangat mendalam (dalam bahasa Arab) mengenai fiqih dan ilmu hadis.[24] Ulama lain yang sangat dihormati adalah almarhum K.H. Ihsan b. Muhammad Dahlan dari Jampes, Kediri, yang menulis (dalam bahasa Arab) kitab *syarah* yang banyak dikagumi atas karya Al-Ghazali, *Minhaj Al- 'Abidin,* yang berjudul *Siraj Al-Thalibin*. Nama semua pengarang ini (kecuali Kiai Mahfudz) tertera dalam daftar kitab yang paling populer di bawah.

Seorang pengarang Jawa yang lebih belakangan, dan sangat produktif adalah K.H. Bisri Mustofa dari Rembang (Bisyri Mushthafa Al-Rambani), yang dalam koleksi ini diwakili dengan lebih dari dua puluh karya, termasuk sebuah karya tafsir yang berjumlah tiga jilid (yang lebih merupakan terjemahan dari penafsiran atas Al-Quran). Misbah b. Zain Al-Mustafa dari Bangilan, Ahmad Subki Masyhadi dari Pekalongan dan Asrori Ahmad dari Wonosari menerjemahkan beberapa teks klasik ke dalam bahasa Jawa; yang pertama bahkan menulis karya tafsir yang berjilid-jilid dalam bahasa Jawa. Pengarang Jawa lainnya yang produktif adalah Kiai Muslikh dari Mranggen (Mushlih b. 'Abd Al-Rahman Al-Maraqi, w. 1981), yang menulis berbagai risalah tentang tarekatnya, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, dan masalah-masalah yang berkaitan dengannya, dan Ahmad 'Abd Al-Hamid Al-Qandali dari Kendal yang menulis berbagai risalah tentang akidah dan kewajiban agama serta teks-teks yang lebih berkaitan dengan berbagai masalah praktis (metode dakwah dan masalah-masalah NU).

Pada abad ke-19, pesantren di Madura dan Jawa Barat tidak menggunakan bahasa wilayah mereka sendiri tetapi bahasa Jawa sebagai medium: kalaupun teks-teks Arab diterjemahkan, terjemahan ini ke dalam bahasa Jawa. Hal ini

juga telah mengalami perubahan, dan sekarang juga terdapat kitab kuning dalam bahasa Madura dan Sunda. Abd Al-Majid Tamim dari Pamekasan menerjemahkan lebih dari sepuluh buku ke dalam bahasa Madura, yang mencakup hampir semua cabang ilmu agama. Sekarang terdapat lebih banyak jumlah kitab dalam bahasa Sunda dan sebagian besar di antaranya adalah karya asli, bukan karya terjemahan. Tiga pengarang Sunda yang menonjol dalam koleksi tersebut: Ahmad Sanusi dari Sukabumi (pendiri organisasi Al-Ittihadiyyatul Islamiyah, yang bergabung ke dalam Persatuan Ummat Islam pada tahun 1952) menulis sebuah terjemahan/tafsir Al-Quran, Rd. Ma'mun Nawawi b. Rd. Anwar yang menulis berbagai risalah singkat, dan ulama besar dan penyair 'Abdullah b. Nuh dari Bogor yang menulis karya-karya tentang ajaran-ajaran Sufi, yang didasarkan atas pandangan Al-Ghazali. Di samping buku-buku mereka, ada beberapa risalah singkat dalam bahasa Sunda yang ditulis sebagai pelajaran tingkat dasar, yang diterbitkan toko buku Toko Kairo di Tasikmalaya.

Dari para pengarang Minangkabau, yang polemik mereka pada awal abad ini telah menarik cukup perhatian (Schrieke, 1921), karya cetakan mereka hampir tidak ditemukan lagi. Bahkan karya Ahmad Khatib yang sangat berpengaruh pun tampaknya hampir tidak dibaca lagi; hanya dua dari karyanya yang ditemukan dalam bentuk cetakan, dan juga pada umumnya tidak dapat ditemukan di toko buku. Namun dua pengarang Minangkabau lainnya, MahmudYunus dan Abdul Hamid Hakim, termasuk dalam seratus pengarang paling populer, dan terwakili dengan baik dalam koleksi tersebut. Keduanya telah menulis sejumlah buku teks, dalam bahasa Melayu dan Arab, untuk dijadikan bahan pelajaran di madrasah dan, beberapa di antaranya dipelajari secara luas, juga di pesantren.[25]

Seratus Terpopuler dalam Kepustakaan Pesantren

Koleksi kitab yang saya kumpulkan dan letakkan di KITLV sampai saat ini merupakan tinjauan yang paling lengkap mengenai kepustakaan yang dipelajari di dalam dan di seputar pesantren

dan madrasah. Tetapi ia, tentu saja, tidak dapat dengan sendirinya menunjukkan kepada kita karya-karya mana yang paling sering dipakai, pada tingkat apa, dan di mana. Kurikulum madrasah, khususnya yang dimiliki atau disubsidi oleh pemerintah, sudah agak terstandardisasikan dan tidak begitu berorientasi kepada karya-karya klasik sebagaimana orientasi pesantren. Koleksi ini mencakup cukup banyak Buku modern yang ditulis untuk madrasah di Mesir, yang juga dipelajari di lembaga-lembaga serupa di Indonesia, di samping buku-buku yang secara khusus di tulis oleh pengarang Indonesia sendiri, dalam bahasa Arab yang sederhana.

Pesantren berbeda dengan madrasah dalam hal, di sampin beberapa hal lainnya, tidak adanya keseragaman dalam kurikulum.[26] Banyak kiai yang mengkhususkan diri menekuni salah satu cabang ilmu, atau bahkan salah satu kitab tertentu (lihat Zarkasyi 1985 untuk beberapa contoh). Karena alasan ini pula, banyak para santri yang berpindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya untuk belajar sejumlah kitab tertentu secara menyeluruh. Tidak ada satu pesantren pun yang memberikan kurikulum yang "mewakili" semua dengan dirinya sendiri. Kita harus mengambil beberapa pesantren sekaligus untuk dapat memastikan dengan karya-karya apa sajakah yang dipelajari rata-rata santri selama masa belajarnya di pesantren.

Saya mendapatkan kesan kuat (berdasarkan apa yang telah saya temukan melalui kitab-kitab yang tersedia di toko kitab di berbagai wilayah) bahwa kurikulum rata-rata pesantren di Sumatra, Kalimantan dan Semenanjung Malaya masih berbeda dalam kadar tertentu dari kurikulum yang ada di pesantren Jawa. Kitab yang aslinya ditulis dalam bahasa Melayu, yang dikarang oleh ulama seperti M. Arsyad Al-Banjari, Daud bin 'Abdullah Al-Patani dan 'Abd Al-Shamad Al-Palimbani, sejak lama, dan dalam kadar tertentu sampai sekarang, didahulukan dipelajari daripada karya-karya klasik berbahasa Arab dan kitab-kitab syarahnya yang ditulis pada abad ke-19 yang merupakan bagian utama dari kurikulum pesantren Jawa. Meskipun demikian, pemapanan pondok pesantren di seluruh Sumatra dan Kalimantan, sejak tahun 1920-an dan seterusnya, dengan mengikuti model pesantren

Jawa dan madrasah ala Sumatra Barat, secara bertahap telah mengakibatkan penggantian kitab-kitab Melayu tersebut dengan karya-karya standar yang berbahasa Arab.

Studi Van den Berg (1886), walaupun sudah lama, masih merupakan survei paling terperinci mengenai kitab-kitab yang umum dipelajari di pesantren Jawa.[27] Ada beberapa survei belakangan yang mengaku sebagai survei yang representatif,[28] tetapi masih jauh dari memuaskan. Dalam kenyataannya, kita belajar lebih banyak dari otobiografi anek-dotik, seperti otobiografi K.H. Saifuddin Zuhri (orang NU yang menjadi Menteri Agama pada masa Demokrasi Terpimpin), yang secara selintas menyebutkan kitab-kitab yang dibacanya atau dibacakan untuknya di pesantren, tentang cara yang dipakai untuk mempelajarinya dan dampaknya terhadap dirinya sendiri (Zuhri 1974: khususnya hlm. 30-34, 1987: 30-32, 95-105, 120-130). Tetapi sekarang ada sejumlah cukup besar monografi tentang pesantren tertentu, yang kebanyakan memuat daftar tentang kitab-kitab yang dipelajari di sana.[29] Daftar-daftar ini, yang dikumpulkan oleh peneliti yang berbeda, berbeda satu dengan lainnya dalam hal panjang dan mutunya, dan tidak satupun di antaranya yang lengkap. Karya-karya yang paling terkenal jelas lebih diperhatikan, sehingga mengakibatkan terabaikannya kitab-kitab yang kurang masyhur yang juga dipelajari di pesantren. Namun, kalau dikaji semuanya monografi-monografi tersebut memberikan indikasi yang bisa dimengerti tentang kitab yang paling banyak dipelajari sekarang. Saya telah menambahkan atas monografi-monografi tersebut sejumlah kecil daftar yang serupa, yang disusun oleh para peneliti Indonesia selama pelaksanaan proyek penelitian tentang ulama Indonesia belum lama berselang,[30] dan dengan demikian data yang telah terkumpul tentang sejumlah 42 pesantren, yang 18 di antaranya terletak di Jawa Timur, 12 di Jawa Tengah, dan 9 di Jawa Barat, 3 di Kalimantan Selatan. Saya juga telah menambahkan sejumlah data tentang Sumatra, walaupun yang terakhir ini tidak benar-benar dapat dibandingkan karena tidak berhubungan dengan pesantren tertentu tetapi dengan empat pesantren "rata- rata". Data ini berasal dari dua daftar gabungan tentang kitab- kitab yang dipakai di pesantren dan oleh ulama tradisional di Riau

dan Palembang; kurikulum rata-rata madrasah yang berafiliasi dengan Perti di Sumatra Barat; dan kurikulum suatu *surau* kolot di Pariaman, Sumatra Barat.[31] Jumlah pesantren Kalimantan yang datanya dikumpulkan, sayang sekali, terlalu sedikit untuk dapat dianggap mewakili. Namun data tersebut meneguhkan kesan umum bahwa pesantren orang Banjar masih berpola pesantren gaya lama.[32] Kolom Sumatra dan Kalimantan dalam tabel-tabel di halaman setelah ini memberikan beberapa indikasi—tetapi tidak lebih dari indikasi—mengenai perbedaan kecil tetapi sistematik dalam kurikulumnya dengan pesantren di Jawa. Perbedaan antara pesantren Jawa dan Sunda di pulau Jawa, karena tersedianya data yang lebih lengkap, memberikan gambaran yang lebih jelas.

Saya sudah menyatukan teks-teks *(matan)* dan syarah-syarah tanpa judul tentangnya; hanya syarah-syarah yang umum dikenal dengan judul yang berbeda yang disebutkan secara terpisah. Walaupun demikian, jumlah keseluruhan teks yang disebutkan sudah lebih dari 350 buah; tabel di bawah hanya mengurutkan teks-teks yang paling sering dipakai, yang dikelompokkan menurut pokok bahasannya. Di dalam masing-masing tabel, karya karya yang secara geneologis berhubungan (yaitu karya yang didasarkan atas teks asli yang sama) dikelompokkan menjadi satu; sebaliknya judul judul diurutkan secara kasar menurut tingkatan popularitasnya, bukan menurut jenjang yang menentukan pada tingkat mana teks-teks tersebut dipelajari. Untuk urutan mengenai masalah yang terakhir ini secara kasar ditunjukkan dengan catatan pada kolom terakhir tentang tingkat pendidikan mana buku-buku tersebut biasanya dipelajari. Istilah *ibtida'iyah, tsanawiyah dan 'aliyah* (tingkat dasar, menengah, dan atas) adalah nama yang dipakai untuk menyebut tiga tingkatan pendidikan madrasah (yang masing-masing tiga tahun) dan tidak selalu tepat untuk menggambarkan pendidikan pesantren tradisional. Kata *khawash* (orang yang khusus) menunjukkan tingkat pendidikan yang lebih tinggi.

Tabel-tabel tersebut menyebutkan judul-judul kitab dengan nama pendeknya yang umum dipakai, yang ditransliterasikan menurut cara yang lazim dipakai dalam bahasa Indonesia.

Ilmu-ilmu Alat (Lihat Tabel I)

Ilmu-ilmu alat/bantu pada dasarnya mencakup berbagai cabang tata bahasa bahasa Arab tradisional: *nahwu* (sintaksis), *sharaf* (infleksi), *balaghah* (retorika), dan seterusnya. Terdapat buku-buku teks tentang ilmu-ilmu ini dalam jumlah dan ragamnya yang membingungkan yang membicarakan tentang ilmu-ilmu alat ini. Dalam hal ini, seluruh koleksi kami dan daftar judul buku-buku yang paling populer dapat dibandingkan tidak hanya dengan daftar yang dibuat Van den Berg, tetapi juga dengan daftar naskah-naskah teks tata bahasa yang terdapat di perpustakaan Jakarta dan Leiden yang disusun oleh Drewes (1971). Walaupun Drewes menyebutkan lebih banyak judul daripada daftar yang diberikan Van den Berg, daftar yang terakhir ini ternyata lebih banyak kedekatannya dengan daftar yang kami susun.[33] Ini merupakan indikasi lain yang menunjukkan bahwa koleksi-koleksi naskah tersebut jelas tidak mewakili buku-buku yang betul-betul digunakan dan bahwa orang harus berhati-hati apabila menarik kesimpulan atas dasar koleksi-koleksi ini semata.

Tabel I

Tata Bahasa Arab, *Tajwid*, Logika

Daerah	**Sumatra**	**Kalsel**	**Jabar**	**Jateng**	**Jatim**	**JML**	
Pesantren:	4	3	9	12	18	46	TINGKAT
sharf							
Kailani/Syarah Kailani	2	1	7	0	4	14	'Aliyah
Maqshud/Syarah Maqshud	0	1	2	3	5	11	
Amtsilatut Tashrifiyah	0	0	0	3	4	7	Tsanawiyah
Bina'	1	0	4	1	0	6	Ibtida'iyah
nahw							
Jurumiyah/ Syarah Jurumiyah	3	1	8	9	16	37	Tsanawiyah
Imrithi/ Syarah Imrithi	0	0	3	6	12	21	Tsanawiyah

Mutammimah	0	1	5	0	7	13	Tsanawiyah
Asymawi	0	0	1	0	2	3	
Alfiyah	0	0	8	11	11	30	'Aliyah
Ibnu Aqil	1	0	0	3	10	14	'Aliyah
Dahlan Alfiyah	0	0	1	0	3	4	'Aliyah
Qathrun Nada	3	1	0	0	0	4	Tsanawiyah
Awamil	1	0	1	1	1	4	Ibtida'iyah/ Tsanawiyah
Qawaidul Irab	0	0	0	1	2	3	Tsanawiyah
Nahwu Wahdhih	0	0	0	2	3	5	Tsanawiyah
Qawaidul Lughat	0	0	0	2	2	4	
balaghah							
Jauharul Maknum	2	0	4	5	7	18	'Aliyah
Uqudul Juman	0	0	3	0	4	7	'Aliyah
tajwid							
Tuhfatul Athfal	0	0	1	1	4	6	Tsanawiyah
Hidayatus Shiban	0	0	0	1	4	5	Tsanawiyah
manthiq							
Sullamul Munauraq	1	0	3	1	5	10	'Aliyah
Idhahul Mubham	2	0	1	1	3	7	'Aliyah

Dalam sistem tradisional, santri biasanya mulai dengan mempelajari pengetahuan dasar tentang *sharaf,* yang berarti bahwa dia harus berusaha menghafal tabel-tabel pertama dari perubahan kata kerja dan kata benda. Karya yang paling sederhana dalam kategori ini adalah *Bina (Al-Bina' wa Al-Asas,* karangan seorang Mulla Al-Danqari). Setelah menguasai teks ini, santri kemudian mempelajari *Al-Izzi* (*Al-Tashrif li Al-'Izzi* karangan 'Izzuddin Ibrahim Al-Zanjani, lihat *GAL* I:283; *GAL SI*:497)[34] atau *Al-Maqshud (Al-Maqshud fi Al- Sharf,* sebuah karya anonim yang sering dianggap sebagai karya Abu Hanifah). Setelah melampaui tingkatan ini, santri akan beralih ke karya pertama tentang *nahwu* sebelum melanjutkan mempelajari karya *sharaf* yang lebih sulit (jika ia memang pernah sampai mencapai tingkat ini). Salah satu karya yang paling gampang

dan paling populer mengenai ilmu nahwu adalah *'Awamil (Al-'Awamil Al-Mi'a,* karangan 'Abd Al-Qahir ibn 'Abd Al-Rahman Al Jurjani, wafat 471 H), yang berisi sebuah daftar situasi yang menentukan harakat huruf akhir dari kata benda dan huruf-huruf hidup yang mengikuti konsonan akhir dari kata kerja. Setelah itu, santri dapat beranjak ke kitab *Jurumiyah (Al-Muqaddimah Al-Ajurrumiyah,* karangan Abu 'Abdullah Muhammad b. Daud Al- Shanhaji b. Ajurrum, wafat pada 723 H.)

Kurikulum pendahuluan ini lazim berlaku di berbagai wilayah yang cukup luas. Teks-teks yang sama dipelajari, menurut urutan ini, di madrasah-madrasah tradisional di Kurdistan (kecuali karya yang disebutkan terakhir, yang tidak dikenal di sana), di pesantren Jawa abad ke-19 dan di surau Sumatra Barat.[35] Karya-karya yang sama juga masih digunakan, tetapi dengan perubahan-perubahan tertentu. *Bina'* dan *'Izzi* adalah karya yang paling agak terabaikan dalam daftar tersebut, karena lebih mengutamakan karya-karya yang lebih serius, tetapi kedua karya tersebut tampaknya telah mempertahankan tempatnya lebih baik di Jawa Barat dan Sumatra daripada Jawa Tengah dan Timur. Sebuah karya baru yang bersifat pengantar (namun juga bersifat tradisional) yang sangat populer di pesantren Jawa adalah *Amtsilah Tashrifiyah (Al-Amtsilah Al-Tashrifiyah li Al-Madaris Al-Salafiyah,* yang berisi tabel infleksi), karya pengarang Jawa Muhammad Ma'shum bin 'Ali dari Jombang. Teks-teks pengantar yang lain juga banyak ditemukan.[36] Pada tingkatan selanjutnya, kitab syarah yang ditulis oleh pengarang Mesir Muhammad 'Ullaisy (w. 1881), *Hall Al-Ma'qud Min Nazhm Al-Maqshud* (lihat GALS II:738), dipelajari, sebagai pengganti, atau bersamaan dengan, *Al-Maqshud*. Ini biasanya diikuti dengan penjelasan yang panjang lebar tentang *'Izzi*, *Kailani* (yang diberi nama mengikuti nama pengarangnya, 'Ali b. Hisyam Al-Kailani, yang tentang dirinya tidak ada informasi terperinci yang saya ketahui), yang sekarang merupakan kitab sharaf yang paling banyak dipakai.

Urutan mengkaji kitab *nahwu* biasanya sebagai berikut: setelah *Jurumiyah, Imrithi* (versi *Jurumiyah* dalam bentuk bait-bait sajak), dan kemudian lagi kitab *syarah* yang lebih mendetil,

Mutammimah, atau langsung ke *Alfiyah,* yang biasanya dengan dipelajari bersama-sama sebuah *syarah*-nya. *Imrithi (Al-Durrah Al-Bahiyah,* karangan Syaraf b. Yahya Al-Anshari Al-'Imrithi), *Mutammimah* (dari Syams Al-Din Muhammad b. Muhammad Al-Ru'aini Al-Haththab), dan *Alfiyah* (dari Ibn Malik) dengan kitab syarahnya yang sangat terkenal *Ibnu 'Aqil* (dinamakan demikian mengikuti nama pengarangnya, 'Abdullah b. 'Abd Al-Rahman Al-'Aqil) yang sejak lama sudah umum dipakai, dan digambarkan oleh Van den Berg dan Drewes, bersama-sama dengan berbagai kitab syarah lainnya yang masih ada tetapi tampaknya kurang populer. Kitab yang tidak mereka sebutkan, tetapi sering ditemukan, adalah *Asymawi*, sebuah *syarah* atas *Jurumiyah* yang ditulis oleh seorang yang bernama 'Abdallah b. 'Asymawi (tidak ada informasi yang lebih rinci tentangnya), sementara kitab syarah atas kitab *Alfiyah,* yang ditulis akhir abad ke-19, adalah karangan mufti madzhab Syafi'iyah di Makkah, Ahmad b. Zaini Dahlan, yang biasanya disebut *Dahlan Alfiyah*.

Qathran Nada' [Wa Ball Al-Sada'], karangan Ibnu Hisyam[37] (w.761/ 1360), yang sangat populer pada abad ke-19, juga masih banyak dipakai. Karya pengarang yang sama, *Qawa'id Al-I'rab,* dipakai terutama dalam bentuk terjemahan berbahasa Jawa yang disusun dalam bentuk bait sajak (oleh Yusuf bin Abdul Qadir Barnawi); juga, terdapat sebuah terjemahan bahasa Maduranya.

Dalam kadar tertentu, karya-karya klasik digantikan oleh bahan-bahan pelajaran yang lebih modern. Pada tahun 1921, Konsul Belanda di Jiddah, E. Gobee, mengamati bahwa di sekolah-sekolah pemerintah di Hijaz, kitab *Alfiyah* tidak lagi menjadi bagian dari kurikulum pelajaran bahasa, tetapi sudah digantikan dengan karya modern, *Qawa'id Al-Lughah Al-'Arabiyyah,* suatu serial buku teks karya pengarang Mesir, Hafni Bak Nashif dkk. (Gobée 1921). Pada tahun 1930-an, buku-buku ini dipakai di madrasah-madrasah Sumatra Thawalib yang relatif modern di Sumatra Barat, bersama-sama dengan buku-buku teks karya pengarang Mesir pada waktu itu dan buku-buku yang ditulis oleh ulama setempat yang telah belajar di Mesir (lihatYunus 1979: 77). Buku-buku teks ini sekarang banyak

dipergunakan di madrasah dan sekolah-sekolah negeri untuk guru agama (PGA); jumlah pesantren yang mengikuti jejak serupa terus meningkat, sebagaimana tercermin dalam Tabel I.

Buku teks tata bahasa lain yang menonjol di sini adalah *Nahwu Wadhih (An-Nahw Al-Wadhih fi Qawa'id Al-Lughah Al-'Arabiyah)*, yang ditulis oleh dua penulis Arab, 'Ali Jarim dan Mushthafa Amin (yang banyak tersedia dalam edisi Lebanon dan Mesir yang dicetak ulang secara foto-mekanis). Buku ini juga sudah dipergunakan di Sumatra Barat sejak tahun 1930-an, bersamaan dengan buku *Al-Balaghah Al-Wadhihah,* karangan kedua penulis yang sama.

Yang terakhir ini menghantarkan kita kepada bagian terakhir dari cabang penting dari ilmu tata bahasa Arab : retorika (*balaghah,* dengan sub-bagiannya *bayan, ma'ani dan badi'*). Dua kitab klasik mendominasi bidang ini dalam kurikulum, yakni:

Jauharul Maknun (Al-Jauhar Al-Maknun atau *Al-Jawahir Al-Maknunah fi Al-Ma'ani wa Al-bayan wa Al-badi'), yang* dikarang oleh 'Abd Al-Rahman Al-Akhdhari (lahir 920/1514, lihat *GAL S* II: 706). Judul yang sama sering merujuk kepada sebuah kitab yang merupakan *syarah* atas karya tersebut oleh Ahmad Al-Damanhuri (1101-1177/1689-1763, lihat *GAL* II: 371) dan *hasyiyah*nya oleh Makhluf Al-Minyawi, yang banyak terdapat di Indonesia (dan juga disebut dengan kitab *Makhluf)* . Kitab *Jauhar* diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa oleh K.H. Bisri Mustofa dari Rembang.

Terakhir, *Uqudul Juman (Al-Mursyidi 'Ala 'Uqud Al-Juman fi 'Ilm Al-Ma'ani wa Al-Bayan),* sebuah teks *manzhum* tentang retorika yang ditulis oleh Jalal Al-Din Al-Suyuthi, yang didasarkan atas karya Siraj Al-Din Al-Sakkaki, *'Ilm Al-Ma'ani wa Al-Bayan* (*GAL* I: 294-6). Satu-satunya buku balaghah lain yang dapat ditemukan dengan mudah adalah, dengan beberapa *syarah*-nya, karya Abu Al-Qasim Al-Samarqandi, *Al-Risalah Al-Samarqandiyah,* namun kitab ini tidak mendapatkan skor yang tinggi dalam daftar kami.

Jumlah keseluruhan teks-teks yang ada dalam koleksi kami sekarang, tentu saja, melebihi jumlah teks yang disebutkan di

atas. Mungkin perlu dicatat bahwa tiga dari daftar judul yang disusun oleh Van den Berg tidak terdapat dalam bentuk cetakan. Ketiganya adalah *'Innola'* (*syarah* tanpa judul atas '*Awamil*), *Kafiyah* karya Ibn Al-Hajib dan *Al-Mishbah* karya Burhan Al-Din Abu Fath Nashir Al-Din.

Ilmu alat lain (walaupun tidak lazim dimasukkan ke dalam kategori ilmu alat, tetapi lebih kepada ilmu-ilmu Al-Quran) adalah ilmu *tajwid,* ilmu mengenai cara pengucapan dan intonasi yang tepat dalam melafalkan Al-Quran). Ilmu ini termasuk pelajaran yang paling awal dipelajari (karena judul-judul teks yang diurutkan, yang berarti "hadiah untuk anak-anak" dan "bimbingan untuk anak-anak", secara eksplisit menunjukkan hal itu). Kitab *Tuhfah Al-Athfal* karangan Sulaiman Jumzuri dan kitab anonim yang berjudul *Hidayah Al-Shibyan,* keduanya merupakan teks singkat tingkat dasar mengenai mata pelajaran ini. Keduanya ditemukan dalam beberapa koleksi teks-teks pendek, biasanya secara bersama sama).

Ilmu alat yang ketiga adalah *manthiq,* logika Aristotelian (yang akan terbukti kegunaannya ketika santri mulai mempelajari fiqih). Buku teks yang paling umum dipergunakan dalam mata pelajaran ini adalah *Sullamul Munauraq (Al-Sullam Al-Munauraq*[38] *fi 'ilm Al-Manthiq)* yang ditulis oleh Al-Akhdhari (pengarang *Al-Jauhar Al-Maknun,* lihat *GAL S*II: 705-6). Ahmad Al-Damanhuri (yang juga menganotasikan *Jauhar*-nya Al-Akhdhari) menulis sebuah *syarah* atasnya, yang sangat terkenal di Indonesia dan diberi judul *Idhah Al-Mubham Min Ma'ani Al-Sullam.* Di tepi halaman dari edisi cetakan, kami menemukan *syarah* atas *Al-Sullam* yang ditulis oleh Al-Akhdhari sendiri. *Syarah* yang terakhir ini juga dapat ditemukan bersamaan dengan *hasyiyah* yang ditulis oleh Ibrahim Al-Bajuri. Dua kitab *syarah* lainnya, tanpa judul, yang sering dijumpai adalah karya Hasan Darwisy Al-Quwaysini (w. 1210/1795) dan ulama Al-Azhar, Ahmad b. 'Abd Al-Fattah Al-Mullawi (w. 1181/1767) dengan *hasyiyah* karangan M. b. 'Ali Al-Shabban. Juga, terdapat karya terjemahan berbahasa Jawa dalam bentuk bait-bait sajak oleh K.H. Bisri Mustofa.

Yang juga banyak ditemukan adalah pedoman logika dasar, *Isaghuji,* karangan Atsir Al-Din Mufadhdhal Al-Abhari (w. 663/1264; lihat *GAL* I:464-5; *GAL S*I: 839-41) . Selain judulnya, karya ini bukanlah terjemahan atas karya Porphyrius, *Isagoge,* sebagaimana yang sering dianggap orang (lihat Arminjon 1907: 215-7, dan ringkasannya oleh Calverley 1933).

Fiqih dan *Ushul Al-Fiqh* (Lihat Tabel II)

Inti pendidikan pesantren terdiri dari pendidikan fiqih, dan kitab-kitab yang paling masyhur, seperti *Minhaj* dan *Tuhfah, Taqrib* dan *Fath Al-Qarib,* adalah kitab fiqih. Cabang keilmuan ini sudah dibahas secara khusus dalam bab yang lalu.

Tabel II

Fiqih dan Ushul Al-Fiqh

Daerah	**Sumatra**	**Kalsel**	**Jabar**	**Jateng**	**Jatim**	**JML**	
Jumlah Pesantren	4	3	9	12	18	46	TINGKAT
Fiqih							
Fath Al-Mu'in	2	1	7	6	16	32	'Aliyah
Ianah Thalibin	2	2	0	0	0	4	
Taqrib	2	0	6	5	7	20	Tsanawiyah
Fath Al-Qarib	2	1	4	7	9	23	'Aliyah
Kifayatul Akhyar	1	0	6	4	7	18	Tsanawiyah/ 'Aliyah
Bajuri	1	0	1	0	1	3	
Iqna'	0	1	1	0	5	7	
Minhaj Al-Thalibin	2	0	2	0	1	5	'Aliyah
Minhaj Al-Thullab	0	0	0	0	1	1	
Fathul Wahab	0	1	5	4	10	20	'Aliyah
Mahalli	4	1	1	2	1	9	'Aliyah
Minhajul Qawim	0	0	2	2	3	7	
Safinah	1	0	6	7	7	21	Tsanawiyah
Kasyifat Al-Saja	0	0	1	0	3	4	
Sullam Al-Taufiq	0	1	5	2	13	21	Tsanawiyah
Tahrir	0	1	2	1	5	9	'Aliyah
Riyadh Al-Badiah	0	0	2	1	3	6	
Sullam Al-Munajat	0	0	2	1	2	5	
Uqud Al-Lujain	0	0	1	1	2	4	Tsanawiyah
Sittin/Syarah Sittin	0	1	2	0	0	3	

Muhadzab	0	0	0	1	2	3	
Bghyat Al-Mustarsyidin	0	0	1	0	2	3	
Mabadi Fiqhiyah	0	0	1	2	5	8	Tsanawiyah
Fiqh Wadhih	0	0	0	1	3	4	Tsanawiyah
Sabil Al-Muhtadin	0	1	0	0	0	1	
Ushul Al-Fiqh							
Waraqat/ Syarah Al-Waraqat	2	1	6	1	2	12	'Aliyah/ Khawasah
Lathaif Al-Isyarat	1	0	3	0	6	10	
Jam'ul Jawami'	1	0	6	1	2	10	Khawash
Luma'	1	0	2	1	3	7	'Aliyah/ Khawash
Al-Asybah wa Al-Nadhair	0	0	1	1	4	5	Khawash
Bayan	0	0	1	0	2	3	Tsanawiyah/ 'Aliyah
Bidayat Al-Mujtahid	0	0	2	0	0	2	Khawash

Doktrin (Tauhid, Akidah, Ushul Al-Din) (lihat Tabel III)

Dibandingkan dengan jumlah dan kecanggihan karya-karya dalam bidang fiqih yang dipelajari di pesantren, doktrin menempati tempat yang jauh kurang menonjol di dalam kurikulumnya. Sementara generasi-generasi terdahulu umat Islam Indonesia menunjukkan minat yang besar kepada kosmologi, eskatologi dan spekulasi metafisik—sebagaimana disaksikan pada tulisan Al-Raniri, 'Abd Al-Ra'uf Singkel, dan 'Abd Al-Shamad Al-Falimbani—mata pelajaran ini sekarang umumnya tidak masuk ke dalam kurikulum pesantren. Mungkinkah hal ini terjadi karena ada pepatah lama yang menyatakan bahwa terlalu besarnya minat akan masalah-masalah akidah hanya akan membawa kepada kekafiran?

Tabel III

Akidah (Ushuluddin, Tauhid)

Daerah	**Sumatra**	**Kalsel**	**Jabar**	**Jateng**	**Jatim**	**JML**	
Jumlah Pesantren	4	3	9	12	18	46	TINGKAT
Tauhid							
Ummul Barahin	2	0	2	0	1	5	'Aliyah
Sanusi	2	0	3	3	3	11	Tsanawiyah
Dasuqi	0	1	1	0	5	7	'Aliyah/ Khawash
Syarqawi	1	1	0	0	1	3	
Kifayatul Awam	4	1	2	2	8	17	Tsanawiyah/ 'Aliyah
Tijanud Durari	1	0	5	2	3	11	Tsanawiyah
Aqidatul Awm	0	0	0	4	9	13	Ibtida'iyah/ Tsanawiyah
Nuruzh Zhulam	0	1	1	0	1	3	Tsanawiyah
Jauharut Tauhid	1	0	3	2	1	7	Tsanawiyah
Tuhfatul Murid	0	1	0	0	2	3	Tsanawiyah
Fathul Majid	2	1	1	2	2	8	Khawash
Jawahirul Kalamiyah	0	0	1	3	5	9	Tsanawiyah
Husnul Hamidiyah	0	0	1	5	2	8	Tsanawiyah
Aqidatul Islamiyah	1	0	0	1	2	4	Tsanawiyah

Barangkali karena itulah karya-karya tentang akidah pada Tabel III tanpa kecuali, semata-mata merupakan pemaparan mengenai ajaran *Al-Asy'ari* tentang sifat-sifat Tuhan dan para Nabi. Kelompok teks yang paling populer adalah karya yang didasarkan atas dua karya terkenal Al-Sanusi tentang akidah. (Mengherankan, bahwa karya Nashafi dan *syarah* Taftazani, yang sama-sama jika tidak lebih berpengaruh di tempat lain, tampaknya tidak dikenal di Indonesia).[39] Teks dasar yang termasuk dalam kelompok jenis buku ini adalah *Umm Al-Barahin* (disebut juga, *Al-Durrah)* karangan Abu 'Abdullah M. b. Yusuf Al-Sanusi (w. 895/1490, lihat *GAL* II, 250, *GAL S* II: 352-3). Teks yang biasanya dirujuk sebagai *Al-Sanusi[yah]* agaknya merupakan *syarah* lebih mendalam tentangnya, yang ditulis oleh Al-Sanusi sendiri. Dalam edisi yang paling sering dijumpai, teks ini dicetak di tepi halaman dari *hasyiyah*nya yang sangat populer yang dikarang oleh Ibrahim Al-Bajuri, dan kemudian, juga

dikenal dengan *Al-Sanusi*. Kitab lain yang sering dipergunakan adalah *hasyiyah* atas Al-Sanusi yang dikarang oleh Muhammad Al-Dasuqi (w.1230/1815, lihat *GAL* II: 352-3) dan sebuah teks yang lebih mendalam karangan 'Abdullah Al-Syarqawi (w. 1127/1812, lihat *GAL* II: 479-80), yang juga merupakan *hasyiyah* atas *syarah* abad ke-11 yang ditulis seorang yang bernama Muhammad b. Manshur Al-Hudhudi (dalam beberapa edisi Indonesia, kitab ini dicetak bersama-sama dengan teks *Hudhudi)*. Semua teks ini biasanya disebut dengan nama pengarangnya.

Karya lain yang sebagian didasarkan atas *Al-Sanusi* adalah *Kifayah Al-'Awamm,* karangan M. b. M. Al-Fadhdhali (w. 1236/1821, lihat *GAL* II: 489), yang sangat populer di Indonesia (kitab ini diterjemahkan ke bahasa Inggris dalam MacDonald 1903:315-51). Dalam koleksi kami juga terdapat satu versi dari karya ini, dengan terjemahan di sela baris (oleh H. M. Nur Munir b. H. Ismail). Murid Fadhdhali, Ibrahim Bajuri (w.1277/1861) menulis sebuah *syarah* atasnya, *Tahqiq Al-Maqam 'Ala Kifayah Al-'Awamm* (dicetak bersama-sama dengan *Kifayah* dalam edisi Indonesia), dan *syarah* ini di*hasyiyah*kan oleh Nawawi Banten dalam karyanya yang banyak dibaca orang, *Tijan Al-Durari.*

'Aqidah Al-'Awamm adalah sebuah kitab singkat dan berbentuk sajak yang diperuntukkan bagi mereka yang berusia sangat muda, yang dihapal lama sebelum santri mulai mengerti bahasa Arab. Pengarangnya, Ahmad Al-Marzuqi Al-Maliki Al-Makki, aktif pada sekitar tahun 1864. Brockelmann (*GAL S* II: 990) menyebutkan sebuah versi berbahasa Melayu yang ditulis oleh Hamzah b. M. Al-Qadahi (dari Kedah); koleksi kami memuat terjemahannya dalam bahasa Jawa (oleh K.H. Bisri Mustofa dari Rembang) dan bahasa Madura (oleh Abdul Majid Tamim dari Pamekasan). Nawawi Banten, yang barangkali mengenal pengarangnya, menulis sebuah *syarah* yang terkenal atasnya, dengan judul *Nur Al-Zhalam.*

Jauhar Al-Tauhid, teks singkat dalam bentuk untaian bait sajak karangan Ibrahim Al-Laqani (w.1041/1631), masih sangat populer. Santri berusaha keras menghafal seluruh teks tersebut, dan mempelajari berbagai *syarah* atasnya. Salah satunya adalah

karya Ibrahim Al-Bajuri, *Tuhfah Al-Murid.* Seorang ulama Melayu yang tidak disebutkan namanya dan dua orang ulama Jawa, Saleh Darat dari Semarang dan Ahmad Subhi Masyhadi dari Pekalongan, menulis *syarah* yang panjang lebar dalam bahasa daerah mereka sendiri, yang pada umumnya dikenal dengan judul yang lama, *Jauhar Al-Tauhid*. Syarah berbahasa Jawa yang ditulis Saleh Darat, menarik, terutama, karena ia mencerminkan pandangan dan penghayatan orang Jawa pada masa itu.

Fath Al Majid adalah teks lain yang juga ditulis oleh Nawawi Banten. Ia merupakan *syarah* atas kitab *Durr Al-Farid fi 'Ilm Al-Tauhid* (yang dicetak di tepi halamannya) karangan seorang yang bernama Ahmad Al-Nahrawi, yang informasi lebih jauh tentang dia tidak saya temukan.

Tiga judul lainnya adalah karya-karya modern, yang pertama-tama dipakai oleh madrasah yang telah terkena pengaruh Mesir dan dari sana kemudian secara bertahap merembes ke seluruh dunia pesantren.

Jawahir Al-Kalamiyah [fi Idhah Al-'Aqidah Al-Islamiyah] ditulis oleh ulama Syria, Thahir b. Shalih Al-Jaza'iri, yang wafat di Damaskus pada tahun 1919.

Husunul Hamidiyah (Al-Husbun Al-Hamidiyah li Al-Muhafazhah 'Ala Al-'Aqa'id Al-Islamiyah) adalah sebuah karya tentang sifat, kenabian, mukjizat para nabi, para malaikat, dan kehidupan setelah mati yang dikarang oleh seorang penulis modernis dan rasionalis moderat, Husain [b. M. Al-Jisr) Efendi Al-Tarablusi (w. 1909). Pengarang ini kemudian terkenal sebagai editor sebuah jurnal di mana dia berusaha untuk memadukan Islam dengan ilmu modern dan filsafat (*GAL S* II:776; lihat juga ulasan dalam Hourani 1962: 222-3). Buku ini pertama kali digunakan di Indonesia pada tahun 1930-an di madrasah-madrasah Sumatra Thawalib (Yunus 1979: 77).

Terakhir, *Aqidatul Islamiyah yang* merupakan buku pelajaran dalam bentuk tanya jawab modern yang diperuntukkan bagi para murid tingkat madrasah yang paling rendah oleh Bashri b. H. Marghubi.

Batas antara pelajaran tauhid dan yang lazim dianggap sebagai pelajaran tasawuf di Indonesia samar. Karya Al-Ghazali, *Ihya,* yang merupakan kitab tasawuf yang paling populer di sini, sebetulnya juga pantas disebut sebagai kitab pelajaran akidah.

Masih ada kategori buku lainnya, yang sangat populer, dan harus disebut di sini, walaupun jarang merupakan bagian resmi dari kurikulum pasantren. Kitab-kitab ini adalah karya-karya tentang kosmologi dan eskatologi tradisional (dan seringkali sangat fantastik).[40] Satu contohnya yang tipikal (dan cukup populer) adalah kitab *Daqa'iq Al-Akhbar fi Dzikr Al-Jannah wa Al-Nar,* karangan 'Abd Al-Rahim Al-Qadhi (lihat *GAL S* I: 364), yang tersedia dalam bahasa Arab maupun terjemahan berbahasa Melayu, Sunda dan Madura. Kitab yang lain lagi adalah *Al-Durar Al-Hisan,* yang dianggap sebagai karya Al-Suyuti. Para pengarang Indonesia telah menyumbangkan sejumlah teks yang lebih sederhana yang dirancang serupa untuk menanamkan rasa takut kepada hari akhirat kepada pembacanya. Karya karya ini tidak dipergunakan sebagai buku teks, tetapi merupakan bacaan populer di lingkungan pesantren.

Tabel IV

Tafsir Al-Quran

Daerah	**Sumatra**	**Kalsel**	**Jabar**	**Jateng**	**Jatim**	**JML**	
Jumlah Pesantren	4	3	9	12	18	46	TINGKAT
tafsir							
Jalalain	4	1	9	9	16	69	'Aliyah
Tafsirul Munir	0	1	3	2	5	11	'Aliyah
Tafsir ibn Katsir	1	0	3	0	3	4	'Aliyah
Tafsir Baidhawi	1	0	1	2	0	4	'Aliyah
Jamiul Bayan (Thabari)	0	0	2	0	0	3	Khawash
Maraghi	0	0	2	1	0	3	'Aliyah/ Khawash
Tafsirul Manar	0	0	2	0	1	3	Khawash
Tafsir Dep. Agama	0	0	0	1	1	2	Tsanawiyah
'ilm tafsir							
Itqan	0	0	2	0	1	3	'Aliyah
Itmamud Dirayah	0	0	0	0	2	2	

Tafsir Al-Quran (Lihat Tabel IV)

Van den Berg hanya menyebutkan satu kitab tafsir sebagai bagian dari kurikulum yang umum dipakai, yaitu tafsir *Jalalain*, yang dapat ditemukan di mana-mana. Tafsir karya Baidhawi juga dikenal namanya, tetapi sangat jarang ditemukan kiai yang mengajarkan teks ini (Van den Berg 1886: 555). Beberapa tambahan kecil mungkin dapat diberikan untuk masalah ini, di wilayah Nusantara yang berbahasa Melayu kitab *Tarjuman Al-Mustafid,* sebuah terjemahan tafsir *Jalalain* berbahasa Melayu yang disertai dengan beberapa keterangan tambahan yang diambil dari kitab tafsir lain,[41] oleh 'Abd Al-Ra'uf dari Singkel, pastilah sangat dikenal dengan baik (kitab tersebut masih dapat ditemukan dalam berbagai edisinya). Nawawi Banten, bahkan, sudah menulis *Al-Tafsir Al-Munir li Ma'alim Al-Tanzil* pada masa Van den Berg, tetapi karya ini, seperti karya yang lain, mungkin belum umum dipergunakan karena konservatisme kurikulum pesantren.

Secara umum, kesan Van den Berg mungkin benar: pada akhir abad ke-19, tafsir belum dianggap sebagai bagian yang sangat penting dalam kurikulum pesantren. Karena dampak modernisme, dengan slogannya: kembali kepada Al-Quran dan hadis, penafsiran Al-Quran jelas semakin mendapatkan arti pentingnya. Banyak ulama tradisionalis yang begitu saja merasa berkewajiban untuk menyesuaikan diri dan mulai memperhatikan tafsir secara lebih serius. Meskipun demikian, daftar kami menunjukkan bahwa lingkup tafsir yang dipelajari di pesantren masih sangat sempit. Dua tafsir klasik, *Thabari* dan *Ibn Katsir,* telah ditambahkan ke dalam daftar, bersamaan dengan *Tafsir Al-Muni*mya Nawawi. Dua karya tafsir modernis, *Tafsir Al-Manar* oleh Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha dan *Tafsir Al-Maraghi* karya Ahmad Mushthafa Al-Maraghi (lihat Jansen 1980) tercantum dalam daftar kami hanya karena keduanya diajarkan di dua pesantren yang berorientasi modernis di Jawa Barat, karya tersebut masih belum diterima di lingkungan pesantren pada umumnya. (Bukanlah sebuah kebetulan kalau teks-teks Arab dari dua karya ini belum dicetak

ulang di Indonesia, walaupun belum lama berselang tafsir Al-Maraghi diterbitkan dalam bentuk terjemahan; kaum modernis rata-rata kurang mendalami bahasa Arab). Kitab tafsir terakhir yang tercantum dalam daftar kami adalah kitab tafsir yang berjumlah sepuluh jilid dalam bahasa Indonesia, yang dipersiapkan oleh sekelompok ulama Indonesia yang mendapat sokongan dari Departemen Agama.[42]

Lima kitab tafsir lain yang tercantum dalam daftar kami, yang ditulis oleh ulama Indonesia dan Malaysia, patut disebut di sini, walaupun karya tersebut tidak dikenal secara luas. Ahmad Sanusi b. Abdurrahim dari Sukabumi menulis sebuah tafsir Al-Quran (yang ternyata lebih merupakan terjemahan langsung) dalam bahasa Sunda, dengan judul *Raudhah Al-'Irfan fi Ma'rifah Al-Qur'an,* dan K.H. Bisri Mustofa dari Rembang menulis tafsir berbahasa Jawa sebanyak 3 jilid (2250 halaman), *Al-Ibriz li Ma'rifah Al-Tafsir Al-Qur'an Al-'Aziz.* Yang terakhir ini, juga, lebih merupakan terjemnahan daripada tafsir. Karena penerjemahan Al-Quran pasti memerlukan kadar penafsiran tertentu, maka hasilnya biasanya disebut tafsir juga. Penafsiran yang lebih tebal diberikan dalam tafsir berbahasa Jawa lainnya, *Al-Iklil fi Ma'ani Al-Tanzil* oleh Misbah b. Zain Al-Mushthafa (30 Jilid, 4800 halaman), dan dalam tafsir berbahasa Melayu 3 jilid (950 halaman), *Tafsir Nur Al-Ihsan,* oleh Muhammad Sa'id b. 'Umar Qadhi Al-Qadahi (dari Kedah, Malaysia). Yang paling akhir adalah tafsir- berbahasa Indonesia sebanyak enam jilid, *Adz Dzikraa: Terjemah & Tafsir Al-Qur'an,* karangan Bachtiar Surin.

Minat mempelajari ilmu tafsir meningkat secara mencolok. Beberapa karya tafsir lainnya baru-baru ini dicetak dalam bahasa Arab di Indonesia; di samping itu ada yang diterbitkan dalam bentuk terjemahan bahasa Indonesianya (tafsir-tafsir modernis, sebagaimana dapat diduga, seperti *Fi Zhilal Al-Qur'an* dan *Al-Maraghi*). Meskipun demikian, import kitab tafsir terus meningkat, di beberapa toko kitab di Surabaya dan Bandung saya menemukan tersedia tidak kurang dari dua puluh tafsir yang berbeda yang diimpor dari Mesir dan Lebanon.

Tabel V

Hadis dan Ilmu Hadis

Daerah	**Sumatra**	**Kalsel**	**Jabar**	**Jateng**	**Jatim**	**JML**	
Jumlah Pesantren	4	3	9	12	18	46	TINGKAT
hadits							
Bulughul Maram	1	0	6	5	12	24	Tsanawiyah
Subulus salam	1	1	0	0	1	3	
Riyadhus Shalihin	1	0	7	6	9	23	'Aliyah/ Khawash
Shahih Bukhari	2	1	6	7	5	21	Khawash
Tajridush Sharih	0	0	1	1	4	6	'Aliyah
Jawahir bukhari	1	0	0	1	2	4	
Shahih Muslim/Syarah	1	0	7	2	7	17	Tsanawiyah
Arbain Nawawi	3	0	5	1	6	15	Tsanawiyah
Majalisus Saniyah	1	0	0	0	2	3	
Durratun Nashihin	1	1	2	3	4	11	'Aliyah
Tanqihul Qaul	0	1	2	1	1	5	
Mukhtarul Ahadits	1	0	2	0	2	5	Tsanawiyah
Ushfuriyah	0	1	0	0	2	3	
'ilm dirayah al-hadits							
Baiquniyah/Syarah	2	0	2	1	2	7	Tsanawiyah
Minhatul Mughits	0	0	2	1	0	3	'Aliyah

Dari karya-karya yang membicarakan dasar ilmu tafsir, hanya dua kitab klasik yang tercantum dalam daftar. Keduanya adalah karangan Jalal Al-Din Al-Suyuthi yang berjudul *Itmam Al-Dirayah li Qurra' Al-Nuqayah* dan *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Di dalam koleksi kami terdapat juga beberapa kitab pengantar singkat tentang bidang ini.

Hadis (Lihat Tabel V)

Bahkan lebih dari tafsir, hadis merupakan mata pelajaran yang relatif baru di pesantren. Van den Berg bahkan tidak menyebut hadis sama sekali. Para santri memang menjumpai banyak hadis selama mengikuti pelajaran—tidak ada karya fiqih yang tidak didukung dengan argument-argumen berdasarkan

hadis—tetapi hadis-hadis tersebut sudah diproses, diseleksi dan dikutip menurut keperluan pengarangnya. Kitab-kitab kumpulan hadis—baik enam kitab kumpulan hadis yang diakui *(Al-Kutub Al-Sittah)* ataupun beberapa kompilasi populer seperti *Mashabih Al-Sunnah,* yang sangat populer di India—tampaknya hampir tidak dipelajari di Nusantara seabad yang lalu.[43] Mungkin perkecualian harus dinyatakan untuk beberapa kumpulan kecil hadis semacam "empat puluh hadis", karya Abu Zakariya Yahya Al-Nawawi, *Arba'in,* merupakan salah satu contohnya. Beberapa ulama Indonesia, sejak abad ke-19 dan seterusnya, telah mengumpulkan dan menerjemahkan kumpulan empatpuluh hadis tersebut, dan Djohan Effendi telah menunjukkan bagaimana isi dari kumpulan-kumpulan ini berubah menurut kebutuhan zamannya.[44] Adanya minat yang lebih besar untuk mempelajari hadis sekarang ini—yang kini merupakan mata pelajaran wajib di kebanyakan pesantren—barangkali dapat dikatakan sebagai dampak dari modernisme (untuk pengamatan serupa lihat Steenbrink 1974: 166).

Dua kumpulan besar hadis *shahih* oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim sekarang menjadi karya rujukan yang lazim dipelajari di banyak pesantren. Kurikulumnya seringkali memasukkan seleksi dari kedua kitab tersebut, biasanya diikuti dengan penjelasannya. Dua seleksi yang populer atas kitab Bukhari adalah *Al-Tajrid Al-Sharih* oleh Syihabuddin Ahmad Al-Syarji Al-Zabidi (w. 893/1488) dan *Jawahir Al-Bukhari* oleh Mushthafa M. 'Umarah (*GAL S* I: 264). Namun, kumpulan hadis paling populer yang dapat ditemukan di mana-mana adalah *Bulugh Al-Maram* dan *Riyadh Al-Shalihin*.

Bulugh Al-Maram [Min Adillah Al-Ahkam], sebuah kumpulan yang dihimpun oleh Ibn Hajar Al-'Asqalani (w. 852/1449, lihat *GAL S* II: 67-70), telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa (oleh Subki Masyhadi dari Pekalongan) dan bahasa Indonesia (oleh K.H. Bisri Mustofa dari Rembang) dan sebagian juga ke dalam bahasa Melayu. *Subul Al-Salam* karangan Muhammad b. Ismail Al-Kahlani (w.1182/1769), merupakan *syarah* atas *Bulugh*.

Riyadh Al-Shalihin [Min Kalam Sayyid Al-Mursalin] adalah kitab kumpulan hadis yang lebih besar, terutama mengenai

amal saleh dan ibadah, yang dihimpun oleh Yahya b. Syaraf Al-Din Al-Nawawi, penghimpun "empat puluh hadis" yang paling terkenal. Terdapat dua terjemahannya dalam bahasa jawa yang berbeda (oleh Asrori Ahmad dan Ahmad Subki Masyhadi), dan juga terjemahan berbahasa Melayu dan Indonesia dari kumpulan ini.

Karya Nawawi, *Arba'in,* diajarkan di banyak pesantren kepada para santri yang tingkatan belum begitu tinggi, dan juga merupakan kepustakaan keagamaan non-kurikuler, baik dalam bahasa aslinya, Arab, maupun bahasa Indonesia. Sebuah kitab *syarah* yang agak terkenal adalah *Al-Majalis Al-Saniyah,* karangan Ahmad b. Hijazi Al-Fasyani.

Durrah Al-Nashihin [fi Al-Wa'zh wa Al Irsyad] dihimpun oleh 'Utsman b. Hasan Al-Khubuwi (w.1224/1804, lihat *GAL* II: 489).

Tanqih Al-Qaul [Al-Hatsits fi Syarh Lubab Al-Hadits] adalah karya lain oleh Nawawi Banten. Ia merupakan *syarah* atas kumpulan hadis Al-Suyuti, *Lubab Al-hadits* (yang dicetak di tepi halaman karya Nawawi tersebut).

Mukhtar Al-Ahadits adalah sebuah kumpulan yang dihimpun oleh pengarang Mesir modern, Ahmad Hasyimi Bak.

Terakhir, '*Ushfuriyah* (diberi judul demikian mengikuti nama pengarangnya, Muhammad b. Abu Bakr Al-'Ushfuri) adalah kumpulan "empat puluh hadis" yang populer, yang disertai dengan berbagai cerita teladan untuk setiap hadis.

Studi kritis tentang hadis hampir belum ditemukan di Indonesia, apalagi di lingkungan pesantren. Bisa dimengerti, dibandingkan dengan kalangan tradisionalis, kalangan modernis Indonesia telah menunjukkan minat yang lebih besar kepada 'Ilmu Dirayah Al-Hadis, ilmu tradisional yang membedakan hadis palsu dari hadis otentik *(shahih),* hadis lemah *(dha'if)* dari hadis kuat. Selain dua judul yang tercantum dalam daftar kami (dengan beberapa karya turunan dari karya yang pertama) ternyata tidak ada kitab tentang ilmu tersebut yang dapat ditemukan di toko kitab.

Minhah Al-Mughits adalah sebuah teks modern karya seorang ulama Al-Azhar, Hafizh Hasan Mas'udi, dan tampaknya ditulis untuk bahan pelajaran di madrasah yang berada di bawah pengawasan pemerintah Mesir.

Nama *Baiquniyah,* sebagaimana biasanya, merujuk kepada baik karya (matan) asli, sebuah teks *manzhum* singkat tanpa judul karangan Thaha b. Muhammad Al-Fattuh Al-Baiquni (w. setelah 1080/1669, lihat *GAL* II:307), dan kepada berbagai kitab *syarah* atasnya. Yang paling populer di antaranya adalah *syarah* yang dikarang oleh 'Atiyah Al-Ajhuri (w. 1190/1776, lihat *GAL* II: 328); karya inilah yang biasanya diberikan ketika seseorang mencari kitab teks *"Baiquniyah".* Kitab *syarah* lain yang banyak dijumpai adalah *Taqrirah Al-Saniyah* karangan Hasan Muhammad Al-Masysyath, yang mengajar di Masjidil Haram, Makkah, pada tahun tiga puluhan dan empatpuluhan, dan memiliki banyak murid yang berasal dari Indonesia.

Tabel VI

Kesalehan, Perilaku Terpuji, dan Tasawuf

Daerah	**Sumatra**	**Kalsel**	**Jabar**	**Jateng**	**Jatim**	**JML**	
Jumlah Pesantren	4	3	9	12	18	46	TINGKAT
akhlaq							
Talimul Mutaalim	0	1	5	4	9	19	Tsanawiyah
Wasaya	0	0	1	6	2	9	Ibtida'iyah/ Tsanawiyah
Akhlaq lil Banat	0	0	1	1	2	4	
Akhlaq lil Banin	0	0	1	1	1	3	Tsanawiyah
Irsyadul Ibad	0	1	1	0	5	7	
Nashaihul Ibad	0	0	2	0	4	6	'Aliyah
Tashawwuf							
Ihya Ulumiddin	1	2	4	5	12	24	'Aliyah
Sairus Salikin	1	1	1	0	0	3	
Bidayatul Hidayah	0	0	2	2	8	12	Tsanawiyah
Maraqil Ubudiyah	0	1	0	0	1	2	
Hidayatus Salikin	1	0	1	0	0	2	
Minhajul Abidin	0	3	3	1	3	10	
Sirajut Thalibin	0	2	1	0	0	3	
Hikam/Syarah Hikam	2	0	1	0	6	9	Tsanawiyah/ 'Aliyah

Hidayatul Adzkiya	0	0	0	1	4	5	'Aliyah
Kifayatul Atqiya'	0	1	0	0	1	2	
Risalatul Muawanah	0	1	1	0	4	6	'Aliyah
Nashaihud Diniyah	0	0	1	0	3	4	
Adzkar	0	1	1	0	1	3	

Akhlak dan Tasawuf (Lihat Tabel VI)

Garis batas yang memisahkan antara mata pelajaran akhlak dan tasawuf, sebagaimana yang diajarkan di pesantren, sangat kabur. Karya yang sama bisa dipelajari dibawah mata pelajaran tasawuf di satu pesantren, dan di bawah mata pelajaran akhlak di pesantren yang lain. Mata pelajaran akhlak juga sulit dibedakan dengan tarbiyah, (penanaman) kelakuan baik. Sebagaimana ditunjukkan judul-judul pada tabel VI, karya-karya tentang tasawuf yang dipelajari di pesantren semuanya termasuk dalam madzhab ortodoks yang juga menekankan sikap-sikap di atas. Di sini kami tidak menemukan karya tentang tasawuf wahdah al-wujud. Dilihat selintas, hal ini mungkin tampak mengherankan, mengingat corak mistik yang kuat pada Islam Indonesia tradisional dan kegemaran kepada spekulasi metafisik, khususnya di kalangan orang Jawa. Di pihak lain, tidak hanya teori kosmogonik dan mistik yang spekulatif yang menarik minat para generasi ulama Indonesia terdahulu, tetapi juga aturan-aturan kelakuan dan hierarkhi yang benar. Syaikh Yusuf Makassar, salah seorang pendukung ajaran *wahdah al-wujud* pada abad ke-17, tidak hanya mendeskripsikan berbagai teknik dzikir dan rujukan tak langsung kepada doktrin-doktrin sufi, tetapi juga sangat tegas menekankan ketaatan yang sepenuhnya dan tulus kepada guru sebagai satu langkah yang sangat penting dalam perjalanan sufi.[45] Dengan demikian dia menegaskan corak "kelakuan baik" kepada ajaran tasawuf yang ada Indonesia.

Teks-teks *wahdah al-wujud* dan berbagai karya "heterodoks" lainnya mungkin tidak diajarkan di banyak pesantren, tetapi ini tidak berarti bahwa teks-teks tersebut tidak dibaca sama sekali. Di beberapa toko buku saya menemukan karya 'Abd Al-Karim Al-Jili, *Al-Insan Al-Kamil* (yang masih

merupakan bagian dari kurikulum beberapa pesantren Jawa Barat setengah abad yang lalu) dan di Surabaya, bahkan, karya Ibn Al-'Arabi, *Al Futuhat Al-Makkiyah*. Kedua karya berbahasa Arab tersebut sangat sulit, dan kebanyakan dibaca oleh elite agama yang kecil jumlahnya, berbeda dengan beberapa karya berbahasa Melayu, seperti karya Nafis Al-Banjari, *Al-Durr Al-Nafis,* yang menerangkan versi populer dari ajaran *wahdah al-wujud,*[46] dan banyak ditemukan di toko-toko buku di Kalimantan Selatan, Aceh dan Malaysia. Demikian juga, walaupun Al-Ghazali mungkin telah menggantikan para sufi yang lebih "ekstrem", tetapi 'Abd Al-Shamad Al-Falimbani tampaknya telah menyusupkan beberapa doktrin yang ditolak ini ke dalam karya adaptasi berbahasa Melayu atas karya-karya utama Al-Ghazali (lihat di bawah). Karya-karya berbahasa Melayu ini dibaca di Jawa Barat dan juga di pulau-pulau lain. Bertentangan dengan asumsi-asumsi yang umumnya dianut tentang sikap keagamaan orang Jawa dan orang Indonesia non-Jawa, pesantren Jawa-lah yang merupakan pusat berkembangnya ortodoksi, sebaliknya doktrin-doktrin tasawuf spekulatif masih bertahan di pulau-pulau luar jawa.

Koleksi kami memuat hampir seratus judul yang berbeda tentang akhlak dan tasawuf, tetapi teks-teks dasar yang banyak dipelajari relatif sedikit. Karya-karya tersebut adalah sebagai berikut.

Ta'lim Al-Muta'allim [li Thariq Al-Ta'allum], karangan Burhan Al-Islam Al-Zarnuji, merupakan karya terkenal yang berisi tentang sikap kepatuhan dari para murid sepenuhnya kepada para gurunya. Bagi banyak kiai, karya ini merupakan salah satu tiang penyangga utama pendidikan pesantren. Dalam diskusi tentang kitab yang diselenggarakan oleh NU belum lama berselang, salah seorang peserta menganjurkan agar buku sejenis ini dilarang keras diajarkan karena akan menanamkan sikap-sikap yang pasif dan tidak kritis. Reaksi atas anjuran ini memberikan alasan untuk mempercayai bahwa dalam jangka waktu yang lama karya akan tetap merupakan bagian dari kurikulum pesantren. Karya ini juga tersedia dalam bentuk terjemahannnya, berbahasa Jawa dan Madura.

Washaya [Al-Aba' li Al-Ibna'], karya pengarang Mesir, Muhammad Syakir (syaikh 'ulama Al-Iskandariyah, sebagaimana yang tertulis di halaman judul kitab tersebut), merupakan teks singkat yang menerangkan bagaimana anak-anak yang baik harus mandi sendiri, memelihara anggota keluarga yang sakit, memperbaiki ban sepedanya sendiri, dan seterusnya. Tersedia juga karya terjemahannya oleh K.H. Bisri Mustofa.

Al-Akhlaq Li Al-Banat dan *Al-Akhlaq Li Al-Banin,* yang masing-masing terdiri dari tiga jilid tipis, merupakan pelajaran-pelajaran moral bagi anak perempuan dan laki-laki, dimaksudkan untuk dibaca di madrasah negeri, yang ditulis oleh seorang yang bernama 'Umar b. Ahmad Barja.

Saya lebih suka menempatkan tiga teks berikut, juga, ke dalam kategori ini, walaupun buku-buku tersebut kasang-kadang disebut sebagai karya-karya tentang fiqih 'ubudiyah (yakni, berkaitan dengan tata cara ibadah) atau (yang pertama) sebagai kumpulan hadis.

Irsyad Al-'Ibad [Ila Sabil Al-Rasyad] merupakan karya Zain Al-Din Al-Malibari (kakek dari pengarang kitab *Fath Al-Mu'in*). Terdapat berbagai edisi cetakannya teks Arabnya, dan baru-baru ini juga terjemahan berbahasa Jawanya oleh Misbah b. Zain Al-Mustafa.

Nasha'ih Al-'Ibad juga merupakan karya lain dari Nawawi Banten. Kitab ini merupakan *syarah* atas karya Ibn Hajar Al-'Asqalani, *Al-Nabahah 'Ala Isti'dad.* Kitab ini memusatkan pembahasannya kepada adab-adab berperilaku, dan seringkali dijadikan sebagai karya pengantar mengenai akhlak bagi para santri yang lebih muda.

Al-Adzkar [Al-Muntakhab Min Kalam Sayyid Al-Abrar] karangan Abu Zakariya' Yahya Al-Nawawi yang memuat ajaran-ajaran tentang ibadah dan perbuatan saleh. Terjemahannya dalam bahasa Jawa dan, belakangan juga, bahasa Indonesia tersedia di toko buku.

Pelajaran tasawuf ini sangat didominasi oleh Abu Hamid Al-Ghazali dan kitab-kitabnya, *Ihya', Bidayah Al-Hidayah dan Minhaj Al-'Abidin.* Ada berbagai pesantren yang mengkhususkan

diri mengajarkan *Ihya*. Ketiga karya yang disebutkan di atas sudah diterjemahkan, paling tidak beberapa bagiannya, ke dalam beberapa bahasa Nusantara.

'Abd Al-Shamad Al-Falimbani (yang hidup dan aktif pada pertengahan abad ke-18) menulis beberapa karya adaptasi terkenal dalam bahasa Melayu dari dua karya pertama di atas, masing-masing dengan judul *Sair Al-Salikin* dan *Hidayah Al-Salikin*. Tanpa menyadari adanya pertentangan yang mencolok, 'Abd Al-Shamad menyusupkan ke dalam kedua karya tersebut, terutama *Sair Al-Salikin,* unsur-unsur dari ajaran *wahdah al-wujud* yang diambilnya dari sumber-sumber lain, yang tampaknya agak asing bagi ajaran tasawuf *sunni* Al-Ghazali (sebuah survei yang baik dilakukan dalam Quzwain 1985, terutama hlm. 37-51). Kedua karya ini masih populer, terutama di Sumatra dan Jawa Barat.

Nawawi Banten menulis sebuah kitab *syarah* (berbahasa Arab) atas kitab *Bidayah* dengan judul *Maraqi Al-'Ubudiyah* yang, jika dinilai dari jumlah edisinya yang berbeda-beda yang masih dapat ditemukan hingga sekarang, lebih populer dibandingkan dengan hasil skor daftar kami yang memberikan angka lebih rendah.

Siraj Al-Thalibin merupakan kitab *syarah* berbahasa Arab (2 jilid) atas kitab *Minhaj* karangan Ihsan b. Muhammad Dahlan dari Jampes, Kediri (w. 1952). Karya ini sangat terkenal di Jawa Timur, walaupun mendapat skor yang rendah dalam daftar kami.

Di samping buku-buku ini, terjemahan berbahasa Sunda dari beberapa bagian dari karya-karya Al-Ghazali yang dihasilkan oleh ulama besar Abdullah bin Nuh dari Bogor (w. 1987) layak untuk disebut.

Kitab *Hikam* adalah kumpulan wejangan-wejangan tasawuf terkenal yang dikarang oleh Ibn 'Athaillah Al-Iskandari. Beberapa karya terjemahan dan *syarah*-nya dapat ditemukan di Indonesia. Di antaranya, yang layak disebut, adalah *Hikam Melayu* (anonim), *Syarah Hikam* (oleh M. Ibrahim Al-Nafizhi Al-Rindi) dan kitab berbahasa Melayu *Taj Al-'Arus* karya 'Usman

Al-Pontiani dan juga *Hikam* berbahasa Jawa oleh Saleh Darat dari Semarang serta beberapa versi modernnya, terutama kitab *syarah* setebal empat jilid yang disusun oleh ulama Aceh K.H. Muhibbudin Wali.

Hidayah Al-Adzkiya' [Ila Thariq Al-Auliya'], yang merupakan teks pelajaran tentang tasawuf praktis oleh Zain Al-Din Al-Malibari, yang ditulis dalam bentuk untaian bait sajak pada tahun 914/1508-9, sudah sejak lama menjadi kitab populer di Jawa; sebagai contoh, kitab ini disebutkan dalam *Serat Centhini*. Banyak *syarah* atas karya ini dipakai di Indonesia. Salah satu *syarah*-nya yang lebih dikenal adalah *Kifayah Al-Atqiya' wa Minhaj Al-Ashfiya'* karangan Sayyid Bakri b. M. Syaththa' Al-Dimyati. Nawawi Banten yang sangat produktif juga menulis sebuah kitab *syarah, Salalim Al-Fudhala',* yang dicetak di tepi halaman kitab *Kifayah* karya Sayyid Bakri. Terdapat juga beberapa terjemahan dan *syarah* berbahasa Jawa oleh Saleh Darat *(Minhaj Al-Atqiya')* dan 'Abd Al-Jalil Hamid Al-Qandali *(Tuhfah Al-Ashfiya'),* serta sebuah terjemahan Madura sela baris (oleh 'Abd Al-Majid Tamim dari Pamekasan).

Dua kitab yang terakhir adalah karya pengarang dan sufi Hadhrami yang saleh, 'Abdallah b. 'Alwi Al-Haddad, yang di Indonesia sangat dikenal sebagai pengarang *ratib Haddad* dan bacaan-bacaan amalan lainnya (w. 1132/1720, lihat *GAL* II: 408: *GAL S* II: 566). Dia menulis sekitar sepuluh buku, kebanyakan mengenai tasawuf, yang beberapa di antaranya menjadi kitab yang populer di Nusantara. Karyanya yang berjudul *Al-Risalah Al-Mu'awanah [wa Al-Muzhaharah wa Al-Muwazarah]* beberapa lama menjadi salah satu teks tentang perilaku yang benar dan sikap saleh yang lazim diajarkan di pesantren Jawa. Kitab ini telah diterjemahkan ke bahasa Jawa (oleh Asrori Ahmad) dan Melayu (oleh Idris Al-Khayath Al-Patani), belakangan juga diterjemahkan ke bahasa Indonesia (oleh Muhammad Al-Baqir, dengan judul *Thariqah Menuju Kebahagiaan).* Karya populernya yang lain, *Al-Nasha'ih Al-Diniyah [wa Al-Washayah Al- Imaniyah],* yang berisi nasihat-nasihat agama. Kitab ini sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu oleh salah seorang keturunannya, 'Alwi b. M. b. Thahir Al-Haddad, dengan judul *Al-Shilah Al-Islamiyah*.

Secara mencolok telah terjadi kebangkitan kembali minat untuk mempelajari karya 'Abdallah Al-Haddad, baik di Mesir maupun, kemudian, di Indonesia.[47] Kitab *Al-Risalah Al-Mu'awanah* dicetak di Mesir pada tahum 1930 (dan mungkin dikenal di Indonesia baru beberapa dasawarsa kemudian), sementara karya-karya yang lain diterbitkan pada tahun 1970-an atas usaha mufti besar Mesir terdahulu, Hasanain M. Makhluf. Di Indonesia, Al-Haddad dan karya-karyanya dipropagandakan secara aktif oleh sesama sayyid Hadhrami, terutama Muhammad Al-Baqir yang berpengetahuan luas, yang menerjemahkan beberapa karyanya ke dalam bahasa Indonesia. Mengejutkan, buku-buku ini terjual laris, dan beberapa kali mengalami cetak ulang, pada tahun pertama kemunculannya.[48] Penerjemahan beberapa karya Al-Ghazali akhir-akhir ini juga banyak mendatang keuntungan material. Diam-diam, tasawuf ortodoks rupanya memiliki daya tarik yang kuat di luar lingkungan pesantren—yang tampaknya merupakan respon terhadap kemerosotan politik Islam Indonesia selama beberapa dasawarsa yang lalu.

Sejarah Islam/Teks-Teks Penghormatan kepada Nabi (Lihat Tabel VII)

Sejarah Islam merupakan mata pelajaran baru, yang jarang diajarkan di pesantren, dan jumlah kitab yang tersedia mengenai bidang ini masih sangat terbatas. Kebanyakan santri memperoleh pengetahuan mereka mengenai, dan kesadaran atas, sejarah Islam pada umumnya dari karya-karya yang berisi penghormatan kepada Nabi dan para wali. Dari judul judul kitab yang terdapat pada Tabel VII, hanya *Nur Al-Yaqin* yang merupakan buku teks sejarah yang sebenarnya; kitab ini dan versinya yang lebih ringkas, *Khulashah Nur Al-Yaqin,* benar-benar merupakan satu-satunya karya serius tentang *sirah* (biografi Nabi) yang dijadikan bahan pelajaran di pesantren. Karya aslinya dikarang oleh seorang pengarang Mesir modern, Muhammad Hudhari Bek; sedangkan *Khulashah* ditulis oleh 'Umar 'Abd Al-Jabbar, pengarang Makkah yang mengarang banyak buku teks untuk

madrasah. Buku-buku ini pada awalnya merupakan ciri khas kepustakaan madrasah, tetapi sekarang ternyata juga dipelajari di beberapa pesantren. Dua karya tentang sejarah lainnya, yang juga dikarang oleh Muhammad Hudhari Bek, sudah dicetak, dan menjadi populer, di Indonesia. Keduanya adalah *Itmam Al-Wafa' fi Shirah Al-Khulafa',* yang berisi sejarah para khalifah, dan *Tarikh Tasyri' Al-Islami,* sejarah mendalam tentang perkembangan hukum Islam.

Tabel VII

Sejarah Hidup Nabi (*Sirah*) dan Karya Penghormatan untuk Nabi Saw

Daerah	**Sumatra**	**Kalsel**	**Jabar**	**Jateng**	**Jatim**	**JML**	
Jumlah Pesantren	4	3	9	12	18	46	TINGKAT
[Khulashah] Nurul Yaqin	2	1	2	3	2	10	Tsanawiyah
Barzanji	0	1	1	1	0	3	
Bardir	0	1	1	0	1	3	

Dua teks lain yang tercantum dalam daftar adalah karya penghormatan terkenal yang berisi cerita kelahiran Nabi dan *mi'raj*-nya ke langit. Kitab *Barzanji,* buku maulid karya Ja'far Al-Barzinji, mungkin merupakan teks yang paling disukai di Indonesia setelah Al-Quran; kitab *Dardir* merupakan *syarah* yang disusun oleh Ahmad Al-Dardir atas kitab *Mi'raj* (perjalanan, Nabi ke langit) versi Najm Al-Din Al-Ghaithi. Di samping penggunaannya yang bersifat ritual (lihat bagian berikutnya, kitab-kitab ini juga berfungsi sebagai bahan-bahan pelajaran di sejumlah pesantren. Jumlah karya yang bersifat penghormatan kepada Nabi ditemukan di toko-toko buku lebih banyak dari dua karya yang terdaftar di sini: koleksi kami berisi lebih dari dua puluh lima buku sejenis.[49] Penggunaan utama buku-buku ini bukanlah ditujukan untuk keperluan pendidikan, tetapi untuk tujuan pemujaan dan ibadah: kitab-kitab ini dapat dibaca secara pribadi sebagai suatu perbuatan amal baik atau, biasanya, dibaca secara berjama'ah, atau paling tidak di hadapan banyak orang, pada berbagai acara. Juga, terdapat kitab lain yang juga

dipergunakan untuk tujuan-tujuan non pendidikan seperti ini.

Untuk menyimpulkan survei kami, perlu juga diutarakan sedikit tentang berbagai jenis kitab yang bersifat ekstra-kurikuler serta penggunaannya.

Kitab Ekstra-Kurikuler: Penghormatan, Ritual dan Ilmu Gaib

Tidak semua kitab dalam koleksi kami termasuk bagian dari kurikulum resmi pesantren. Cukup banyak buku (lebih dari 10 %) yang dipergunakan untuk tujuan-tujuan lain, yang mungkin secara kasar bisa dikelompokkan menjadi satu di bawah judul "penghormatan, ritual dan ilmu gaib". Karena buku-buku ini mencakup buku-buku kumpulan doa-doa dan berbagai bacaan amalan sejenisnya *(wirid,* jamak: *aurad)* yang dibaca pada acara-acara tertentu, bimbingan latihan spiritual dari berbagai tarekat, teks-teks berisi penghormatan kepada Nabi atau salah seorang walli yang dibacakan pada acara-acara tertentu, buku-buku tentang ramalan, dan buku-buku pegangan ilmu gaib. Buku-buku semacam ini sangat populer, dan dijual lebih banyak daripada buku-buku yang lain.

Di banyak desa Jawa pembacaan *Burdah, Diba'i* atau *Barzanji*—puisi penghormatan kepada Nabi—yang dilakukan secara berjamaah seminggu sekali merupakan salah satu peristiwa sosial yang penting. *Barzanji* dan teks-teks serupa lainnya juga dibaca pada peristiwa-peristiwa tertentu dalam berbagai ritual yang mengiring siklus kehidupan seseorang, untuk memenuhi nazar atau menangkal bahaya. Berbagai kitab *manaqib* 'Abd Al-Qadir Al-Jailani[50] dipergunakan untuk tujuan ritual yang sama, dan kadang-kadang untuk tujuan mengusir setan. Ini tidak berarti bahwa teks-teks ini tidak dipergunakan sebagai bahan bacaan orang saleh; tetapi bahkan ketika dibaca sendirian, penekanan yang seringkali diberikan adalah kepada upaya memperoleh pahala yang banyak, keuntungan spiritual dan material yang akan diperoleh dengan perbuatan tersebut dan bukan kepada aspek kandungan informasi teks tersebut.

Untuk tujuan-tujuan ritual ini, tidaklah penting apakah pembaca betul-betul memahami seluruh isi teks; mereka pada

umumnya membaca teks Arabnya saja.[51] Namun terjemahan beberapa teks, tersebut sudah sejak lama ditemukan, di samping teks aslinya yang berbahasa Arab.

Burdah karya Bushiri diterjemahkan ke bahasa Melayu sejak abad ke-16 (Drewes 1955). Terjemahan berbahasa Jawa, Melayu dan Sunda dari *Manaqib* 'Abd Al-Qadir sudah dipakai paling tidak sejak abad ke-19 dan seterusnya (Drewes dan Poerbatjaraka 1938), bersama-sama dengan teks serupa yang berbahasa Melayu tentang Nabi (misalnya, *Hikayat Nur Muhammad, Nabi bercukur, Nabi Wafat)* dan juga tentang para wali seperti Muhammad b. 'Abd Al-Karim Al-Samman. Buku-buku ini masih tersedia, dan terdapat juga banyak karya terjemahan baru dan *syarah* atas buku *maulid* dan *manaqib* terkenal yang dikarang oleh ulama Indonesia.[52]

Kategori penting lainnya adalah buku buku tentang "ilmu gaib Islam". Menurut para pengamat yang teliti, jumlah orang yang mencari bantuan supernatural untuk mengatasi berbagai problem spiritual, psikologis atau material telah meningkat, bukan menurun, daripada dua dasawarsa yang lalu. Jumlah dukun tampaknya bertambah banyak, dan dengan demikian juga kiai dan orang lainnya yang mempraktikkan berbagai macam amalan Islami untuk melakukan penyembuhan gaib dan bantuan supernatural. Sementara sebagian masyarakat Muslim berjuang melawan "takhayul-takhayul", bagi banyak orang Islam lain, mungkin mayoritas, dimensi-dimensi magis-mistis tetap merupakan bagian integral dari warisan Islam.

Kalangan santri pada umumnya menarik garis pembatasan yang ketat antara *thibb* (pengobatan) dan *hikmah* (ilmu-ilmu gaib), walaupun bagi banyak kalangan modernis keduanya adalah magi dan tidak dapat diterima. Hikmah berisi, secara terang-terangan, unsur-unsur pra-Islam, seperti penggunaan *wafaq,* sementara *thibb* hanya menggunakan teks-teks Al-Quran. Pembela *thibb* dengan bangga mengajukan argumen, untuk melawan kalangan modernis, bahwa salah seorang murid utama Ibn Taymiyah, Ibn Qayyim Al-Jauziyah, menulis sebuah karya penting dalam bidang ini, *Al-Thibb Al-Nabawi.* Dan bahkan bertentangan dengan yang dipercayai kalangan

modernis hikmah pun tidak jauh beranjak-dari arus besar ortodoksi Islam: Imam Ghazali menulis *Al-Aufaq,* karya tentang segi empat magis *(wafaq),* yang masih banyak dipergunakan di Indonesia, sementara pengarang yang sangat produktif, Jalal Al-Din Al-Suyuthi, menulis *Al-Rahmah fi Al-Thibb wa Al-Hikmah*. Namun, kitab *hikmah* yang paling berpengaruh adalah karya syaikh Afrika Utara abad ke-12/13, Ahmad b. 'Ali Al-Buni: *Syams Al-Ma'arif Al-Kubra* dan *Manba' Ushul Al-Hikmah*. Karya-karya ini dan karya serupa (yang tersedia dalam edisi lokal) banyak dipergunakan di pesantren Jawa, walaupun tidak merupakan bagian kurikulum formal dan semakin jarang diajarkan oleh kiainya sendiri. Namun, buku-buku ini menduduki tempat yang sentral dalam pengajaran kepada sesama santri. Para santri yang lebih tua seringkali secara bersama-sama mencoba berbagai teknik ilmu gaib terdapat dalam buku-buku ini.

Berbagai risalah singkat populer yang didasarkan kepada kitab-kitab hikmah ini, yang disebut *"mujarrabat"*(kebijaksanaan tradisional, harfiyah: sesuatu yang terbukti efektif) tersedia dalam jumlah yang terus meningkat dan dalam berbagai bahasa. Buku-buku ini berisi doa-doa, bacaan-bacaan dan simbol-simbol yang berkekuatan magis untuk berbagai tujuan yang berhubungan dengan kesehatan, cinta, karier, perlindungan dari ruh-ruh jahat dan menghindari kecelakaan dalam perjalanan. Ada beberapa karya sejenis ini yang menyebutkan manfaat-manfaat tertentu yang diperoleh dengan membaca ayat-ayat Al-Quran atau doa-doa tertentu. Tidak ada garis pemisah yang jelas yang membedakan buku-buku *mujarrabat* dengan *primbon,* kumpulan informasi yang berguna, yang mengandung jenis bacaan-bacaan magis yang serupa, di samping daftar hari-hari dan jam-jam mujur, ramalan kejadian (dengan menggunakan mimpi, hari di mana haidh seorang wanita mulai, dan seterusnya), daftar doa yang sangat panjang, dan seterusnya. Buku-buku yang termasuk jenis ini, yang melayani khalayak awam dan tidak terdidik, dicetak dalam jumlah yang sangat besar. Sebagian sudah dicetak dalam bahasa Indonesia berhuruf Latin, tetapi kebanyakan dalam bahasa Melayu, Jawa atau Sunda dengan huruf Arab dan, karena itu, nampaknya

di tujukan kepada masyarakat sekitar dunia pesantren—orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang huruf Arab. Teks-teks yang singkat ini mungkin lebih besar pengaruhnya dalam membentuk sikap keagamaan populer daripada karya-karya yang lebih serius yang dipelajari di pesantren. []

Catatan akhir:

1. Versi awal dari tulisan ini telah dibaca dan diberi komentar oleh Abdurrahman Wahid, G.W.J. Drewes, J. Noorduyn dan Karel Steenbrink, di samping beberapa orang lainnya yang membantu saya dengan sejumlah informasi. Meskipun demikian, mereka, tentu saja, tidak dapat disalahkan karena adanya berbagai kekurangan, yang merupakan tanggung jawab saya sendiri.
2. Katalog yang diatur menurut abjad sesuai dengan berbagai kriteria klasifikasi—nama pengarang, judul pendek atau sebutan popular (terpisah dari judul lengkapnya), pokok bahasan, dan bahsa—telah dipersiapkan untuk lebih memudahkan pemanfaatannya bagi para pemakai dan mempermudah usaha untuk mengetahui isi koleksi ini.
3. Agen Dar Al-Fikr yang tadi disebut, baru-baru ini (awal tahun 1988) mulai mencetak ulang beberapa judul buku juga di Indonesia, dengan menggunakan nama Dar Al-Fikr Indonesia.
4. Lihat Snouck Hurgronje 1889: 386-7, di mana juga diberikan sebuah daftar judul buku yang dicetak.
5. Kebanyakan bait sajak tersebut berbahasa Melayu, tetapi beberapa di antaranya berbahasa Arab, walaupun di sini tetap mempertahankan gaya sajak Melayu yang lazim dipakai. Sebuah contoh dari baitnya yang memperkenalkan penerjemahan anonim atas kitab *Al-Hikam* karya Ibn 'Athaillah: *Kitab inilah yang patut mengajinya * dan upamanya mas sudah diujinya/ dan upama pula makanan diidang * dan yang lain itu tudung sajinya/dan upama pula buah-buahan * isinya dan minyaknya dalam bijinya/kerana ialah yang menyampai kepada Tuhan * lagi besar pahalanya dan gajinya/dan yang dapat ilmunya dan meamalkan * orang itulah sebenar dipuji-Nya/surga itulah kediaman yang kekal * ilmu ini pintunya dan bajinya/dan yang jahil dengan dia api neraka * selar, sengat tikamnya gergajinya/ya rabbi kurniakan futuh engkau * bagi tiap-tiap hamba mengajinya.*
6. Cetakan ulang Al-Quran Bombay secara fotomekanis masih diterbitkan dalam jumlah besar sekarang (oleh Al-Ma'arif).

Dapat dibaca dengan jelas dengan huruf-hurufnya yang besar, formatnya masih merupakan salah satu format yang paling populer di pasaran buku Indonesia.

7. Pencetakan buku berbahasa Melayu (bahan-bahan non-Islam) yang disponsori missi dan pemerintah mulai dilakukan dalam jumlah yang tidak terlalu banyak, di Singapura dan juga Hindia Timur Belanda, sebelum pertengahan abad. Di Singapura huruf Arab digunakan, dan di Hindia pada awalnya kebanyakan dicetak dalam abjad Latin. Lihat Roff 1980: 44 dan Hoffmann 1979, terutama hlm. 76-89.
8. Tentang Sayyid Usman, lihat Snouck Hurgronje 1887b dan 1894. Dua belas dari karyanya yang banyak (termasuk karya yang ditinjau dalam tulisan Snouck yang kemudian) sampai sekarang masih tersedia dalam bentuk cetakan ulang yang diterbitkan di Jakarta dan Surabaya.
9. Von Dewall 1857. Pengarang mendapat kabar angin tentang adanya percetakan pribumi kedua di Surabaya, tetapi saya belum berhasil membuktikan kebenaran informasi ini.
10. Yunus 1979, hlm. 66-7, menyebutkan judul-judul buku yang ditulis pada tahun 1930-an oleh para pengarang yang mempunyai hubungan dengan Sumatra Thawalib. Beberapa di antaranya, yang ditulis oleh Mahmud Yunus sendiri dan Abdul Hamid Hakim, masih dipakai di madrasah-madrasah di seluruh Indonesia. Sebuah karya fiqih (4 jilid) dalam bahasa Arab yang ditulis Abdul Hamid Hakim, *Al-Mu'in Al-Mubin*, juga diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dan masih dipelajari di Malaysia dan Thailand bagian selatan.
11. Dalam hubungan ini Schrieke 1921 menyebutkan sekitar sepuluh buku serta beberapa majalah yang dicetak di Sumatra Barat (di percetakan Belanda), di Padang, Fort de Cock (Bukittinggi) dan Padang Panjang serta beberapa jurnal. Peserta polemik lain juga menerbitkan karya-karya mereka di Makkah dan Kairo. Pada tahun 1920-an dan 1930-an terdapat lebih dari sepuluh penerbit Muslim yang berbeda yang beroperasi di berbagai kota di Sumatra Barat (Sanusi Latif dari Padang, percakapan pribadi).

12. Paragraf berikut ini disusun berdasarkan hasil wawancara dengan para tokoh penerbitan kitab, Muhammad bin 'Umar Bahartha (yang pada tahun 1948 mendirikan, dan sampai sekarang masih memimpin, Al-Ma'arif Bandung, penerbit yang paling besar di Indonesia), Usman bin Salim Nabhan dari Surabaya dan beberapa penerbit muda.
13. Pada paruh pertama abad kedua puluh, pemerintah Hindia Belanda menarik pajak atas impor kertas tetapi tidak untuk impor buku-buku cetakan, yang memberikan keuntungan bagi penerbit Singapura, Sulaiman Mar'i, dalam persaingannya dengan para penerbit di Hindia Belanda. Namun, sekarang Indonesia memproduksi sendiri kertas bermutu tinggi, sementara upah buruh dan pengeluaran tambahan di Singapura sangat tinggi. Tidak hanya penerbit lama milik Sulaiman Mar'i ditutup pada awal tahun l980-an.
14. Jangan dikacaukan dengan perusahaan penerbitan Mesir yang mempunyai nama yang sama, tetapi tidak ada hubungan formal dengannya
15. Di Kelantan, huruf yang umum digunakn adalah huruf Arab, bukan Latin, sehingga di sini tidak terlalu gampang membedakan kitab dari buku-buku yang lain.
16. Informasi rinci tentang kitab yang diterbitkan di Patani terdapat dalam Matheson dan Hooker 1988.
17. Di beberapa pesantren tradisional di Jawa Timur, santri "mempelajari" karya-karya *manzhum* tersebut dengan membacanya bersama-sama dengan irama tertentu, yang diikuti suara rebana dan tepukan tangan—yang sudah berkembang menjadi bentuk kesenian Muslim yang khas.
18. Ini adalah peniruan atas buku-buku teks tulisan tangan santri pada masa terdahulu: yang setelah menyalin teks asli berbahasa Arab, mereka akan mendengarkan penjelasan kiai dan menuliskan terjemahannya di sela-sela baris teks Arabnya.
19. Tentang Dahlan, lihat Snouck Hurgronje 1887a, Al-'Attas 1979, II: 700-12; tentang Sayyid Bakri dan karya utamanya *I'anah Al-Thalibin,* Snouck Hurgronje 1889: 253, 259-60.

20. Tentang Nawawi Banten, lihat Snouck Hurgronje 1889: 362-7; Chaidar 1978, Sarkis (1928) menyebutkan 38 karya yang diterbitkan oleh Nawawi. Tentang karya utamanya, *Al-Tafsir Al-Munir,* lihat Johns 1984 dan 1988.
21. Sebuah gambaran singkat tentang riwayat hidup Al- Bajuri, yang pernah menjadi Syaikh Al-Islam Kairo, diberikan dalam karya Snouck Hurgronje *Verspreide Geschriften,* jilid II, hlm. 417: sebuah peinbahasan mendalam tentang karya fiqihnya yang digunakan secara luas terdapat dalam Snouck Hurgronje 1899.
22. Penulis biografinya, Abdullah (1987: 45-6), menyebut 38 karya yang ditulisnya, namun beberapa di antaranya rupanya sudah tidak bisa ditemukan lagi.
23. Lihat Danuwijoto 1977. Kebanyakan karya ulama Saleh (Danuwijoto menyebut 12 judul) sekarang tidak dicetak dan tidak dapat ditemukan lagi.
24. K.H. Mahfudz sangat dimuliakan di kalangan para kiai sekarang sebagai ulama Jawa yang paling mendalam pengetahuannya di antara para ulama Jawa yang pernah ada. Dia adalah guru yang sangat dihormati oleh beberapa ulama pendiri NU (termasuk Hasyim Asy'ari). Tidak banyak tulisan tentang riwayat hidupnya; terdapat beberapa catatan singkat tentang ini dalam 'Abbas 1975- 460 dan 'Abd Al-Jabbar 1385/1965-6: 321-2.
25. Tentang Mahmud Yunus yang merupakan orang Indonesia pertama yang berhasil menamatkan pendidikannya di Dar Al-Ulum Mesir dan pendidik yang bersemangat, lihat Taufik Abdullah 1971:141-2,151-4,213-4, dan Yunus 1979, *passim;* tentang Abdul Hamid Hakim, lihat Latief 1981: 199-208.
26. Mengenai perbedaan-perbedaan antara kedua lembaga pendidikan Islam ini, lihat Steenbrink 1974: ulasan tentang kurikulum keduanya dapat ditemukan dalam Yunus 1979, passim.
27. Katalog naskah berbahasa Arab, Melayu dan Jawa di perpustakaan Jakarta dan perpustakaan Leiden juga memberikan informasi yang berguna tentang kitab yang dipakai

pada abad kesembilan belas, walaupun tetap meragukan seberapa jauh koleksi tersebut mewakili bagi lingkungan pesantren. *Serat Centhini,* yang mungkin disusun pada awal abad ke-19, menyebut banyak kitab; ada kecocokan yang dekat antara yang termuat di dalamnya dengan daftar yang diberikan Van den Berg (lihat Soebardi 1971). Untuk periode yang lebih awal, Drewes (1972, lampiran) telah menyusun sebuah daftar karya yang menarik yang dipakai di Palembang pada abad ke-18.

28. Misalnya, Departemen Agama 1977; Prasodjo dkk.. 1978: 51-68; Yunus 1970, passim; Zarkasyi 1985.
29. Tentang pesantren Jawa Barat lihat, terutama, Prasodjo *et Al.*, 1978: 51-68; Amidjaja *et al.,* 1985: 41-43. Tentang pesantren Jawa Tengah dan Timur, terdapat serial monograf yang dipersiapkan oleh Balai Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama, yang dipersiapkan selama tahun 1980-1983.
30. "Sikap dan Pandangan Hidup Ulama Indonesia", sebuah proyek penelitian LIPI-IPSK yang dilakukan pads tahun 1986-1988.
31. Data untuk wilayah Riau dan Palembang diperoleh melalui wawancara dengan bererapa ulama setempat. Tentang Pariaman berasal dari hasil wawancara dan observasi di tempat, semuanya dalam rangka proyek penelitian yang telah disebutkan. Kurikulum PERTI dikutip dari Yunus 1979: 100.
32. Sampai sekarang masih ada beberapa pondok pesantren di Kalimantan. Pesantren-pesantren tersebut baru didirikan belakangan, dengan mengikuti gaya pesantren Jawa Timur. Tingkat pelajaran di sini relatif masih rendah. Sebelum pesantren-pesantren ini berdiri, orang biasanya belajar secara pribadi langsung kepada seorang guru, sebagian besar dengan menggunakan Kitab Melayu (khususnya karya M. Arsyad Al-Banjari).
33. Hampir semua karya yang disebutkan Van den Berg masih digunakan dan, lebih dari itu, di pihak lain, di antara buku-buku yang lebih populer yang disebutkan dalam daftar Drewes banyak judul yang sudah tidak digunakan lagi sekarang,

sementara teks-teks yang popular dalam daftar yang kami buat tidak menonjol dalam daftarnya. Dalam koleksi-koleksi perpustakaan, item-item yang relatif langka umumnya cenderung ditonjolkan—dan judul yang lebih umum tidak cukup terwakil (teks yang langka, bagaimana pun juga, tampak sebagai koleksi jauh lebih berharga). Di samping tidak menyebutkan baik *Kailani* maupun *Maqsyud* dengan syarahnya, *Al-Amtsilah, Bina* atau *Asymawi,* Drewes menyebutkan karya Dahlan sebagai syarah atas kitab *Jurumiyah* dan bukan *Alfiyah*. Dia juga tidak menyebutkan satu karya pun tentang *balaghah:* tidak jelas apakah tidak ada naskah tentang cabang ilmu ini di perpustakanperpustakaan, atau apakah Drewes tidak menganggap ilmu balaghah sebagai cabang dari ilmu tata bahasa Arab.

34. Singkatan GAL dan GALS yang digunakan di sini dan pada halaman berikutnya merujuk kepada karya Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur,* jilid I-II dan tiga jilid *Suplemen*-nya.

35. Saya berhutang budi untuk informasi mengenai kurikulum madrasah tradisional di lingkungan Kurdi kepada teman saya M.E Bozarslan dan M. Taifun, keduanya dari Kurdistan utara, dan Fadhil Ahmad Karim dari Kurdistan selatan. Snouck Hurgronje (1883) menceritakan sebuah buku teks tulisan tangan orang Sumatra Barat yang berisi, menurut urutan tersebut, sebuah daftar ungkapan-ungkapan tata bahasa, tabel infleksi, sebuah buku tanpa judul yang tampaknya merupakan (bagian dari) *Al-'Izzi. 'Awamil* dan sebuah *syarah* atas *Jurumiyah* (karangan Syaikh Khalid b.'Abdullah Al-Azhari). Karya yang terakhir ini masih populer di seluruh Sumatra, dengan nama Syaikh Khalid atau Azhari atau judul sebenarnya *Tamrin Al-Thullab.*

36. Dalam beberapa edisi, *Bina'* dan *'Izzi* dicetak menjadi satu dengan karya-karya pengantar ilmu sharaf lainnya, misalnya *Al-Maqshud, Al-Shafiyah* (karangan Jamal Al-Din b. Al-Hajib, wafat 646/1249, lihat GALI:303-6), dan dua teks anonim, *Al-Marah* dan *Amtsilah Mukhtalifah*. Semua teks ini

sangat singkat: seluruh koleksi terdiri tidak lebih dari 72 halaman).

37. Menurut Van den Berg dan Drewes, nama lengkap Ibnu Hisyam ini ialah Abu 'Abdallah b. Yusuf d. Hisyam, tetapi halaman judul edisi Indonesia karyanya menyebut namanya sebagai Jamal al-Din b. Hisyam Al-Anshari. Terdapat berbagai syarah terhadap karya ini, di antaranya *Mujid Al-Nida'* oleh Syihab Al-Din Ahmad Al-Fakihi, yang diberikan hasyiyah oleh Ahmad Al-Sija'i dan taqrir oleh Syams Al-Din Al-Anbabi.
38. Bukan *Murauniq,* sebagaimana ditulis Brockelmann (*GAL S*: 705).
39. Yakni, sekarang ini. Ternyata, karya Nashafi, *'Aqa'id* termasuk dalam karya-karya pertama yang diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu. Sebuah naskah abad ke-16 dengan terjemahan di sela baris aslinya masih dapat ditemukan (Al-Attas 1988).
40. Untuk pembahasan tentang isi dari beberapa teks jenis ini, lihat Nor bin Ngah 1983: 13-18
41. Peter Riddell (1984) menunjukkan bahwa *Tarjuman* (atau paling tidak beberapa bagiannya yang dia pelajari) bukanlah, sebagaimana diterima begitu saja oleh baik para orientalis maupun banyak orang Islam (termasuk penerbit *Tarjuman*), sebuah adaptasi dari tafsir karya Baidhawi tetapi pada umumnya merupakan terjemahan langsung dari kitab tafsir yang dikarang oleh dua orang ulama yang sama-sama bernama halal (Al-Suyuti dan Al-Mahalli) dengan menambahkan beberapa penjelasan rinci dari Baidhawi dan Khazin.
42. Komentar kritis atas karya ini, khususnya tentang miskinnya sumber yang dijadikan rujukan, dapat ditemukan dalam Johns 1984: 158.
43. Patut dicatat bahwa dalam karya Snouck Hurgronje, *Adviezen,* yang banyak membahas pendidikan Islam pada zamannya, terdapat hanya satu rujukan kepada hadis yang, bahkan, tidak dalam kaitannya dengan Indonesia tetapi dengan Tanah Arab.

44. Djohan Effendi, "Tilikan singkat terhadap berbagai kumpulan hadis Nabi Muhammad", *paper* yang disajikan pada seminar "Pandangan Hidup dan Sikap Hidup Ulama Indonesia", LIPI, Jakarta, 24-25 Februari 1988.
45. Hampir semua anekdot Sufi dan wejangan syaikh besar yang dikutipnya mengarah kepada himbauan moral yang sama, penyerahan diri sepenuhnya kepada sang guru. Sebagian karya Syaikh Yusuf diringkaskan dalam Tudjimah cs. 1987.
46. Ringkasan mengenai isinya diberikan dalam Abdullah 1980: 107-121; analisis dalam Mansur 1982.
47. Lihat, misalnya, *Panji Masyarakat* 556 (1-11-1987) dan 562 (1-1-1988):71-72. Sebuah catatan biografis tentang Al-Haddad, oleh editornya Hasanain M. Makhluf, ditemukan dalam kata pengantar karyanya yang berjudul *Al-Da'wah Al-Tammah* (ada dalam koleksi kami).
48. Buku-buku tersebut diterbitkan oleh Penerbit Mizan di Bandung (yang dipimpin oleh putra Al-Baqir, Haidar Bagir), yang juga menerbitkan karya-karya pemikir Iran, Ali Syari'ati dan Muthahhari, pada umumnya diperuntukkan bagi para pembaca Muslim berusia muda, berpendidikan dan taat beragama. Beberapa teks singkat karangan Al-Haddad diterbitkan di Indonesia oleh penerbit lain dalam bentuk terjemahan.
49. Termasuk buku maulid karangan Barzinji, 'Adzb, Diba'i, Jamal Al-Din Al-Jauzi, 'Ali b. M. Habsyi dan Sayyid 'Usman, *Qasidah Al-Burdah* karangan Bushiri, *Isra' Mi'raj* karangan Najm Al-Din Ghaithi dan Da'ud b. Abdallah Al-Patani serta berbagai *syarah* dan terjemahan (untuk Barzinji saja terdapat empat terjemahan bahasa Jawa yang berbeda).
50. Terdapat juga *manaqib* Baha' Al-Din Naqsyaband, Muhammad b. Abd Al-Karim Samman dan Ahmad Tijani, tetapi penggunaannya pada umumnya (walaupun tidak selalu) terbatas kepada tarekat-tarekat tasawuf yang terkait dengan nama para syaikh mereka, sementara 'Abd Al-Qadir Al-Jailani dihormati hampir oleh semua penganut

tarekat. Kajian yang dilakukan Drewes dan Poerbatjaraka 1938 masih merupakan kajian yang paling penting tentang *manaqib* 'Abd Al-Qadir. Namun Hikayat Seh (yang didasarkan atas karya Yafi'i, *Khulashah Al-Mafakhir*), yang paling banyak menyita perhatian mereka, sekarang dalam hal popularitasnya jauh dilampaui oleh karya Barzinji, *Lujain*, dan 'Abd Al-Qadir Al-Arbili, *Tafrih Al-Khathir*, serta beberapa *syarah* atas kedua teks tersebut.

51. Lihat Drewes dan Poerbatjaraka 1938: 31-3, tentang pembacaan Hikayat Seh dalam bahasa-bahasa regional.

52. Koleksi kami berisi tidak kurang dari empat terjemahan yang berbeda dari Barzinji. Untuk daftar tentang *syarah* dan terjemahan (yang dikarang pada abad ke-20) atas *Barzinji* dan *Manaqib* yang ditulis oleh pengarang yang sama (tidak semua diwakili dalam koleksi kami), lihat lampiran di hlm. 111 dalam buku ini.

KITAB KUNING DAN PEREMPUAN, PEREMPUAN DAN KITAB KUNING[1]

Kitab Kuning dan Emansipasi Perempuan: Konflik Budaya?

Pengamatan-pengamatan Masdar mengenai kedudukan perempuan dalam diskursus (wacana, bahasan) dominan kitab kuning terasa tidak enak didengar tetapi memang sulit dibantah. Baik dalam penggunaan bahasa (yang sangat memihak kepada jenis *mudzakkar*) maupun pilihan aspek kehidupan perempuan yang dijadikan pokok bahasan kitab-kitab fiqih, terdapat bias yang begitu dalam dan transparan. Tolok ukur untuk segala hal adalah laki-laki, dan perbedaan antara perempuan dan laki-laki diberi makna bahwa perempuan tidak mencapai martabat laki-laki. Keberadaan perempuan seolah-olah hanya demi mengabdi kepada laki-laki dan memenuhi kebutuhan seksualnya saja. Status laki-laki baik di dunia maupun di akhirat jauh di atas status perempuan, dan dengan tolok ukur harga, bobot atau keseriusan, satu orang laki-laki adalah sepadan dengan dua orang perempuan.

Memang tak menyenangkan bagi mereka yang meyakini bahwa perempuan sama mulia martabatnya dengan laki-laki. Karena dalam pemahaman mereka, semangat Islam yang sesungguhnya justru egaliter, dan hanya menilai manusia berdasarkan kadar kesalehannya. Saat Masdar membaca *paper*-nya di seminar, ia sempat terkena amarah beberapa peserta seminar, yang kelihatannya sudah begitu jenuh mendengar pandangan yang paternalistis dan menindas perempuan itu.

Mereka agaknya menganggap bahwa Masdar cenderung mengedepankan pandangan kitab fiqih sebagai satu-satunya kebenaran Islami. Padahal, *paper*-nya merupakan hasil analisis yang sangat kritis tentang khazanah pesantren ini. Ia menggali aspek-aspek uraian kitab kuning yang berkaitan dengan perempuan dan menyampaikannya dalam bentuk singkat, tajam dan jelas. Dalam sebagian besar, uraian tersebut diketahui umum, namun baru ketika disusun secara sistematis bias anti perempuan kitab fiqih terasakan demikian pekat. Bukan pendapat Masdar sendiri yang menimbulkan *culture shock;* kemarahan peserta tadi merupakan isyarat keberhasilannya dalam merangkum secara tajam sikap yang tertuang dalam khazanah kitab kuning.

Masdar dikenal sebagai orang yang sekaligus loyal dan kritis kepada tradisi keilmuan kitab kuning. Dalam berbagai forum ia senantiasa mengambil sikap bahwa kitab, selain obyek *pengajian,* harus dijadikan obyek *pengkajian,* studi kritis. Karya ulama zaman dulu mestilah dipahami secara kontekstual, dengan memperhatikan latar belakang sejarah, sosial dan politik. Kitab kuning dengan segala muatannya bukanlah kebenaran mutlak, melainkan juga mencerminkan budaya, kebutuhan dan pendapat umum pada tempat dan zaman dikarangnya.

Demikian juga dalam hal kedudukan perempuan. Pada abad pertengahan, zaman sebagian besar kitab klasik disusun, tuntutan emansipasi belum ada dan dominasi laki-laki atas perempuan dalam segala bidang dianggap wajar saja, bukan hanya di dunia Islam tetapi juga di kawasan budaya lainnya termasuk Eropa. Dengan kata lain (kalau saya boleh meringkas telaah Masdar dengan kata-kata saya yang kurang halus), isi kitab kuning merupakan perpaduan antara ajaran pokok Islam (Al-Quran dan hadis) dengan budaya lokal. Budaya adalah sesuatu yang selalu berubah, sehingga kalau isi kitab kuning terasa kurang cocok dengan kita, mungkin hanya disebabkan budaya kita sudah lain daripada budaya pengarang. Di sini tampak pandangan Masdar relativistis: pendapat dan budaya kita boleh saja berbeda dengan budaya dan pendapat orang lain (misalnya ulama pengarang kitab kuning). Masing-masing

tentu saja merasa dirinya yang paling benar, walau tidak ada kriteria yang obyektif.

Apakah Kesan Masdar Terlalu Negatif?

Siapa pun boleh saja membantah atas perhatian yang ditekankan kepada uraian berbias antiperempuan dalam kitab kuning oleh Masdar dengan melukiskan gambaran yang terlampau negatif. Karena dalam kenyataannya pemberlakuan ajaran kitab kuning seringkali menjadi lebih longgar. Seperti lazimnya, pada setiap masalah dijumpai rupa-rupa pandangan dalam kitab-kitab fiqih. Dengan metodologi yang dikenakan Masdar, boleh jadi, pandangan yang relatif ekstrem lebih dikedepankan sedangkan yang lebih moderat diketepikan. Tidakkah mungkin lingkup pandangan yang terdapat dalam kitab-kitab fiqih lebih luas daripada yang digambarkan Masdar?

Masdar sesungguhnya belum menyertakan semua pendapat "ekstrem" yang terangkum dalam dunia kitab kuning. Untuk ini saya ingin menambahkan dua contoh lain. Yang pertama berkaitan dengan pertanyaan apakah status perempuan di akhirat kelak akan tetap di bawah status laki-laki juga (itu memang asumsi tersirat yang dicerna Masdar dalam kitab-kitab). Menurut pendapat segolongan ulama tradisional memanglah demikian, dan mereka memberikan alasan berdasarkan suatu perhitungan pahala. Betapa saleh pun seorang perempuan, demikian pendapat ini, namun ia tidak mungkin mendapat pahala setaraf dengan laki-laki yang saleh. Setiap bulan selama beberapa hari seorang perempuan dilarang beribadah, sehingga baik jumlah shalat *fardhu* maupun jumlah hari puasa yang dilakukannya lebih sedikit daripada jumlah kewajiban agama yang bisa dilakukan seorang laki laki.[2] Sekali lagi, fungsi biologis perempuan *(haidh)* dijadikan alasan untuk menurunkan martabat perempuan. Kendati tidak semua ulama tradisional setuju dengan "ilmu akuntansi pahala" yang diajukan dalam argumentasi ini, dan pendapat ekstrem tadi adalah pendapat sebagian kecil saja.

Contoh saya yang kedua menyangkut kebebasan laki-laki menceraikan istrinya atau, lebih tepatnya, menuduh istrinya berzina tanpa adanya saksi yang melihat langsung. Memang, Islam memberikan kaum istri perlindungan terhadap tuduhan yang tidak bisa dibuktikan, sebagaimana diuraikan Masdar. Mencari empat orang saksi yang melihat langsung tindakan zina hampir mustahil, sehingga dalam praktik kebebasan laki-laki menceraikan istrinya dengan alasan ini dibatasi. Namun yang tidak disinggung Masdar adalah jalan keluar yang dibiarkan kepada laki-laki, yaitu *li'an*. Kalau sang suami bersumpah bahwa istrinya telah main serong dan Tuhan melaknatinya kalau ia berbohong, istrinya segera diceraikan tanpa kewajiban suami terhadapnya, dan anaknya (kalau hamil) dianggap tidak sah. Dalam hal ini, sang suami tidak terkena hukuman atas tuduhan yang tak bisa dibuktikan (tetapi sang istri bisa lepas dari hukum rajam kalau ia bersumpah laknat bahwa suamilah yang berbohong).[3] Jadi, kalau dua-duanya bersumpah, sang suami yang menang dan bisa begitu saja menceraikan istrinya.

Dua contoh tadi menunjukkan bahwa gambaran yang dilukiskan Masdar belum tentu terlalu negatif dan secara selektif menunjukkan hukum-hukum yang paling merugikan perempuan. Dengan menggali lebih banyak kitab, agaknya, akan kita menemukan lebih banyak sikap yang sangat *biased* lagi. Tentu kalau kita memperhatikan, di samping hukum-hukum fiqih yang tertulis, pelaksanaan hukum Islam dalam praktik, kesimpulan kita mungkin akan berbeda; praktik biasanya jauh lebih longgar dan lunak daripada hukum-hukum kitab. Demikian misalnya contoh mengenai *li'an* tadi. Walaupun hampir semua kitab fiqih menguraikan perihal *li'an,* namun dalam praktik jarang sekali terjadi kasus laki-laki menceraikan istrinya melalui prosedur *li 'an*.[4] Tambahan lagi, peraturan lain yang merugikan kaum perempuan seringkali juga tidak dilaksanakan secara harfiah. Dalam pembagian warisan, misalnya, orangtua sendiri sering mencari jalan keluar melalui wasiat atau dengan cara menghibahkan harta miliknya sebelum meninggal dunia.

Walaupun demikian, keadaan ini tidak mengurangi kenyataan bahwa diskursus kitab kuning sangat diskriminatif terhadap kaum perempuan. Secara demikian kesimpulan Masdar tidak berlebihan.

Bias Karena Kitab Kuning Dikarang oleh Ulama Laki-laki

Salah satu faktor penyebab yang juga disebut Masdar adalah kenyataan bahwa kitab kuning nyaris semuanya dikarang oleh laki-laki, sehingga mudah dimengerti jika prasangka dan kepentingan jenis laki-laki sangat mewarnai pembahasannya. Seandainya pakar-pakar fiqih dan tauhid yang perempuan mengembangkan kembali sebuah fiqih baru dan doktrin-doktrin iman, berdasarkan *nash* yang sama, niscaya sangat berbeda dengan fiqih dan doktrin yang ada sekarang ini. Usaha semacam ini telah dilakukan di dunia Kristen oleh para ahli teologi perempuan, dan mencapai kesimpulan yang menghebohkan. Melalui kajian kritis terhadap karya-karya kaum teolog laki-laki mereka berhasil membongkar banyak prasangka dan bias yang sebenarnya tidak bersangkut paut dengan ajaran agama yang asli tetapi yang belakangan dianggap bagian esensial dari doktrin-doktrin Kristen. Para teolog feminis telah mengembangkan suatu teologi Kristen alternatif yang berbeda sekali dengan ajaran tradisional yang begitu paternalis dan menindas perempuan. Dalam dunia Islam, Riffat Hassan, sarjana dari Pakistan, adalah salah seorang yang berusaha mengembangkan pemikiran Islam yang dibersihkan dari bias laki-laki.[5]

Teologi feminis Islam belum muncul, namun satu kajian yang layak disebut disebut di sini, yaitu buku *Perempuan dan Islam, Kajian Sejarah dan Teologi* oleh Fatima Mernissi dari Marokko.[6] Pengarang ini seorang wanita Islam yang sosiolog dari keluarga tradisional tetapi berpendidikan modern. Ia mulai mempertanyakan hal-hal yang diajarkan kepadanya mengenai status dan tingkah laku yang layak bagi kaum Muslimat. Ia mempelajari kitab hadis, tafsir dan sirah untuk mencari asal-usul dari (yang disebutnya) *misogini,* kebencian terhadap

perempuan, dalam tradisi Islam. Ia menunjukkan, berdasarkan sumber Islam masa awal, bahwa sikap Nabi Saw. terhadap perempuan sangat arif, terbuka dan toleran, dan barulah belakangan muncul tokoh umat Islam yang mengambil sikap bertolak belakang dengan sikap Nabi. Pemimpin yang ia soroti sebagai bertanggung jawab atas penurunan status wanita dalam Islam adalah Khalifah 'Umar, yang muncul lebih *macho* dari sumber-sumber sejarah, lebih keras dan menindas terhadap perempuan. Di antara para perawi hadis, terutama Abu Hurairah yang mendapat perhatiannya karena banyak hadis yang memojokkan perempuan konon diedarkan oleh Abu Hurairah.[7] Dan hal-hal yang diketahui mengenai riwayat hidup Abu Hurairah, Mernissi menggambarkan profil psikologi tokoh ini sebagai laki-laki yang mengalami kesulitan menghadapi perempuan, mungkin juga kelainan seksual.

Mernissi membuat suatu pengamatan menarik lagi. Kalau para pengarang kitab klasik bertolak dari asumsi bahwa laki-laki adalah superior terhadap perempuan, itu wajar saja karena pada zaman dan tempat mereka menulis pendapat lazim memang demikian. Tetapi tahun-tahun terakhir ini pasar di negara-negara Muslim dibanjiri edisi baru dari kitab-kitab klasik yang paling diskriminatif terhadap perempuan, yang dijual dengan harga yang sangat murah. Hal ini, menurut Mernissi, bukan suatu kebetulan; ia melihat terjadi serangan massal dari kalangan ulama paling konservatif yang ingin melestarikan *status quo* dan "melindungi" Islam dari "bahaya" emansipasi perempuan dan feminisme.[8] Konservatisme ini tidak merupakan monopoli dunia Islam; reaksi serupa timbul di mana-mana dalam proses modernisasi, dengan meningkatnya mobilitas dan pergeseran pembagian kerja.

Seorang Pengarang Kitab Kuning yang Perempuan

Sisi lain dari diskriminasi terhadap kaum perempuan adalah kenyataan bahwa sumbangan perempuan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, sastra dan senirupa sering tidak diakui. (Pekerjaan lain yang dibuatnya, yaitu pekerjaan

rumah tangga, malahan tidak diakui sebagai kerja dan tidak masuk perhitungan statistik ekonomi). Di Eropa, secara berangsur-angsur para ilmuwan feminis telah berhasil mengoreksi pandangan keliru tentang sumbangan perempuan itu, dan menunjukkan bahwa sumbangan perempuan lebih besar daripada yang diduga sebelumnya. Mereka menemukan kembali karya-karya perempuan yang pernah—sengaja atau tidak—terlupakan. Akan halnya Islam, tidaklah mustahil kajian serupa mengenai sejarah keilmuan Islam juga akan menghasilkan temuan yang mengejutkan. Untuk ini, saya ingin mengajukan suatu contoh lagi.

Di antara kitab kuning yang banyak dibaca di Indonesia terdapat satu yang dikarang oleh seorang ulama Melayu yang perempuan. Namun tidak banyak pembaca menyadari hal ini, sebab kitab tersebut belakangan diatasnamakan seorang laki-laki, yakni pamannya sendiri! Kitab ini dikenal dengan judul *Perukunan Jamaluddin*. Kitabnya sederhana saja—*perukunan* berarti uraian dasar mengenai rukun Islam dan rukun iman tetapi merupakan salah satu yang paling populer di antara kitab-kitab sejenis, dan sering dicetak kembali. Tertulis di halaman pertama bahwa kitab ini adalah "karangan bagi *al-'alim al-'allamah mufti* Jamaluddin ibn *al-marhum al-'alim al-fadhil al-syaikh* Muhammad Arsyad Al-Banjari". Jamaluddin, putra Arsyad Al-Banjari yang terkenal itu, memang seorang laki-laki yang berpengaruh, ulama yang paling terkemuka di Kalimantan Selatan pada zamannya. Tetapi tradisi setempat mengingatkan bukan ia yang mengarang kitab perukunan tersebut, melainkan seorang keponakan perempuannya, yaitu Fatimah (yang lahir dari perkawinan putri Syekh Arsyad, Syarifah, dengan Abdulwahhab Bugis).[9] Kurang jelas mengapa Jamaluddin mengatasnamakan karangan ini. Dalam dunia kitab kuning memang tak ada *copyright* (hak cipta), dan menyalin tulisan orang lain tanpa kreditasi sudah menjadi kebiasaan. Namun dalam hal ini kita merasa bahwa identitas pengarang yang sebenarnya dengan sengaja disembunyikan—sesuai dengan anggapan yang sudah mapan bahwa mengarang kitab merupakan pekerjaan laki-laki. Kalau kita menggali dalam

sejarah, tidak mustahil kita akan menemukan perempuan lain yang menguasai ilmu-ilmu agama dan telah menulis kitab. Dan tak usah heran kalau sumbangan mereka ternyata diingkari dan diboikot.[10]

Dari segi isi, kitab *Perukunan Jamaluddin* tak jauh berbeda dari kitab sejenis lainnya. Fatimah pastilah bukan seorang feminis yang dengan sengaja menulis fiqih alternatif. Kitabnya sangat sederhana dan hanya menguraikan beberapa ajaran pokok berhubungan dengan shalat, puasa dan cara mengurus mayat saja. Namun pengarang tidak meletakkan perempuan pada posisi lebih rendah atau kurang suci daripada laki-laki. Ia menghindari dari perkara yang sangat membedakan antara kedua jenis kelamin (seperti *aqiqah,* warisan atau kesaksian). Ketika ia membicarakan haid dan mandi sesudah haid, tidak ada kesan seolah-olah perempuan dalam haid adalah kotor. Ia tidak memakai istilah seperti "bersuci" (yang secara tersirat menyatakan perempuan dalam haid tidak "suci") secara lebih netral ia menulis bahwa ada lima perkara yang mewajibkan mandi: mati (kecuali mati syahid), haid, nifas, *wiladah* (keguguran), dan *janabah* (persetubuhan). Tidak ada uraian panjang tentang hal-hal yang dilarang bagi perempuan pada masa haid.

Kitab yang Lebih Bersimpati kepada Perempuan

Dalam kitab kuning-kitab kuning yang dikarang oleh ulama laki-laki pun masih terdapat keragaman perihal sikap terhadapperempuan. Itu dapat dilihat, misalnya, pada kitab-kitab mengenai hubungan suami-istri. Seperti juga dicatat Masdar, uraian kitab perihal itu selalu dari pandangan laki-laki saja; dialah yang subjek sedangkan perempuan hanya sebagai objek. Dalam diskursus dominan, perempuan dibahas seolah-olah ia makhluk yang hanya berguna untuk melayani laki-laki dalam segala hal. Demikian misalnya kitab *'Uqud Al-Lujjain* karangan Nawawi Banten, yang banyak dibaca di pesantren Jawa.[11] Kewajiban utama perempuan, menurut kitab ini, adalah melayani sang suami—di ranjang, tentu saja. Menolak tuntutan seksual sang suami, kata Nawawi, adalah dosa besar

bagi seorang perempuan. Dalam hal ini Nawawi tidaklah sendirian; hampir semua kitab sejenis mewakili sikap yang sama. Malahan terdapat muballighat populer yang sampai sekarang masih menyebarkan uraian senada sebagai ajaran Islam yang terpenting bagi kaum ibu![12]

Meski demikian, terdapat juga kitab yang nadanya lebih simpatik kepada perempuan. Contoh yang cukup terkenal di Indonesia dan Malaysia adalah kitab *Hukum Jima.*[13] Kitab singkat ini merupakan terjemahan Melayu dari *Al-'Ubab,* karangan seorang ulama produktif yang hidup sekitar empat abad sebelum Nawawi Banten, yakni Syaikh Ahmad bin Sulaiman Kamal Basya dan Istanbul, dengan beberapa tambahan dari tulisan ulama lain, seperti Syaikh Zarruq dari Afrika Utara.[14] Kitab ini juga membahas hubungan suami-istri, dan di sini juga sang laki-laki tetap sebagai subjek dan istrinya sebagai objek. Namun perhatian ulama dalam kitab ini terletak pada apa yang harus dibuat sang suami, tidak kepada kewajiban istri. Sang suami dianjurkan untuk melayani istrinya dengan baik; menghindar dari paksaan, menciptakan suasana yang tenang dan memperhatikan kebutuhan dan keinginan istrinya *(lihat lampiran).*

Contoh ini mungkin menunjukkan bahwa khazanah tradisional Islam cukup beranekaragam. Melalui seleksi dari seluruh khazanah itu seorang ulama bisa menulis uraian yang sangat antiperempuan, sedangkan ulama lain, dengan seleksi yang berbeda, menulis yang lebih simpatik. Mungkin sikap yang mengilhami penyusun kitab *Hukum Jima'* bisa dijadikan titik tolak untuk penulisan kitab alternatif, yang lebih *fair* kepada perempuan, tanpa terlalu menjauhi suasana kitab kuning.

Budaya Arab atau Islam?

Apakah ketidakseimbangan antara laki-laki dan perempuan hanya bagian dari budaya kitab kuning saja, atau *inheren* dalam Islam? Apakah *jilbab* dan larangan perempuan keluar dari rumah hanya berdasarkan salah satu di antara sekian banyak interpretasi Islam, atau perintah mutlak Tuhan? Dalam

suatu tulisan yang meninjau hukum-hukum fiqih mengenai perempuan, orientalis terkenal Hamilton A.R. Gibb dengan nada menyesal mengatakan bahwa bagian fiqih ini tidak didasarkan atas uraian Al-Quran melainkan atas hadis-hadis yang mencerminkan adat suku-suku Arab.[15] Ia menunjukkan bahwa hampir setiap hukum Al-Quran mengenai perempuan merupakan perbaikan hak dan statusnya dan penolakan adat suku-suku Arab yang sangat tidak menguntungkan kaum perempuan. Dalam perkembangan hukum Islam selanjutnya, demikian kesimpulan Gibb, para ahli fiqih ternyata lebih dipengaruhi oleh adat (terutama konsepsi tradisional tentang *'irdh,* kehormatan suku) daripada ketentuan Al-Quran.[16] Ijtihad Khalifah 'Umar yang membolehkan laki-laki mengucapkan talaq tiga sekaligus, misalnya, membatalkan perlindungan yang diberikan perempuan oleh Al-Quran dan mengembalikan hukum adat yang membolehkan laki-laki untuk segera melepaskan istrinya, tanpa alasan.

Sudut pandang seperti ini agaknya, akan mendorong pemikir Islam yang ingin menentang diskriminasi terhadap perempuan untuk kembali kepada Al-Quran dan (tetapi dengan hati-hati) hadis. Hadis-hadis yang diakui secara umum pun (misalnya, yang dalam *Al-Kutub Al-Sittah),* agaknya, akan ditinjau kembali untuk menyaring hadis yang melestarikan adat-adat pra-Islam walaupun diatasnamakan Nabi. Inilah yang diusahakan oleh Fatima Mernissi dalam bukunya *Perempuan dan Islam* yang telah disebut di atas. Usaha demikian, tentu saja, akan menimbulkan kontroversi, dan pihak konservatif barangkali akan menuduhnya sebagai "Inkarussunnah". Itu suatu reaksi yang tidak perlu ditakuti; setiap usaha pemurnian mengundang oposisi, tetapi pihak konservatif tidak memiliki monopoli atas kebenaran.

Namun dengan kembali kepada Al-Quran dan hadis yang *fair* terhadap perempuan tidak mudah mencapai landasan bagi kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Al-Quran memberikan banyak hak dan kebebasan kepada perempuan yang tidak pernah mereka miliki dalam budaya Arab jahiliyah, tetapi di dalamnya terdapat beberapa ayat yang dengan jelas

menyatakan ketidaksamaan hak misalnya dalam hal warisan. Apakah itu berarti bahwa superioritas laki-laki atas perempuan harus diterima sebagai ajaran Islam yang mutlak dan tidak bisa diubah? Masalahnya terlalu rumit untuk dibahas dalam tulisan pendek ini, tetapi terdapat berbagai usaha mencari jalan keluar. Penafsiran kontekstual berusaha memahami ayat-ayat ahkam dalam konteks masyarakat Madinah pada zaman Nabi dan menerapkan *semangat* hukumnya daripada hukum-hukum yang harfiyah. Salah satu pendobrakan radikal adalah pendekatan Munawir Syadzali, yang menyatakan bahwa pembagian warisan memerlukan modifikasi untuk masyarakat yang punya struktur sosial berbeda dengan Madinah tigabelas abad yang lalu.

Cara yang pernah ditempuh beberapa negara Muslim yang sekular (Turki, Tunisia) adalah mengabaikan masalah ini sama sekali. Undang-undang perkawinan dan sebagainya berdasarkan hukum sipil ala negara Barat, tanpa usaha mencari legitimasi Islam. Dapat dimengerti kalau keadaan ini menyebabkan sebagian ummat di sana merasa teralienasi dari negara dan membangkitkan gerakan "fundamentalis" yang kuat sebagai reaksi. Melihat arus perkembangan dalam dunia Islam masa kini, sekularisme tidak merupakan alternatif yang potensial. Pertanyaan apakah hak-hak perempuan dan hak-hak asasi manusia lainnya yang tercantum dalam perjanjian internasional bertentangan dengan Islam tidak bisa dihindari terus tetapi harus dihadapkan dengan jujur.[17] Umat Islam sekarang menghadapi pilihan antara penolakan terhadap nilai internasional mengenai hak-hak perempuan, minoritas agama dan sebagainya, atau pembaharuan pemikiran Islam yang sangat radikal. Dilema ini diuraikan dengan sangat mengesankan oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im, sarjana hukum dari Sudan, dalam buku *Menuju Suatu Reform Islami*.[18]

An-Na'im dalam buku ini menyampaikan beberapa usul pembaruan berdasarkan pemikiran gurunya, Ustad Mahmoud Mohamad Taha. Ustad Mahmoud bertolak dari perbedaan yang terdapat antara surah-surah yang turun di Makkah dan di Madinah. Surah-surah Makkah bersifat peringatan moral,

egalitarian dan universal, sedangkan surah-surah Madinah lebih bersifat spesifik dan kontekstual. Beberapa ayat Madinah kelihatannya bertentangan dengan ayat-ayat Makkah, dan itu yang melahirkan teori *nasikh* dan *mansukh*: menurut para ahli tafsir dan fiqih, terdapat ayat yang membatalkan ayat lain. Status perempuan (dan juga status minoritas non-Muslim) diatur oleh ayat-ayat Madinah yang membatalkan ayat-ayat Makkah yang lebih egaliter. Dengan sangat berani Ustad Mahmoud menyatakan bahwa sekarang sudah waktunya memutarbalikkan *nasikh* dan *mansukh* itu. Perintah Tuhan yang punya relevansi universal tercantum dalam surah-surah Makkah. Karena masyarakat Arab pada zaman Nabi belum sanggup melaksanakan semua perintah itu, katanya, turunlah ayat-ayat yang lebih sesuai dengan situasi zaman itu, dan untuk sementara membatalkan ayat-ayat yang lebih universal dari Makkah. Masyarakat sekarang sudah lebih dewasa, dan tidak ada alasan lagi untuk membatalkan perintah Tuhan pertama yang egaliter. Ayat-ayat yang dulu dianggap *nasikh* sekarang layak menjadi *mansukh*.[19]

Diskursus Kitab Kuning dan Keterbatasannya

Kesulitan yang kita hadapi pada masalah kitab kuning dan perempuan menyangkut persoalan *diskursus*. Diskursus kitab kuning, yakni kerangka berpikir dan cara pembahasannya, sudut-sudut pandangannya, pokok-pokok yang dibahas, apa yang dianggap suatu masalah dan apa jawaban yang memuaskan, merupakan suatu bangunan intelektual yang cukup canggih tetapi terbatas dan kaku. Banyak hal yang bisa dibahas secara mendalam dalam kosakata kitab kuning, tetapi terdapat juga persoalan yang tak bisa dirumuskan, pemikiran yang tak dapat dipikirkan dalam diskursus itu. Diskursus dimaksud, seperti juga diskursus-diskursus khusus lainnya, ibarat kacamata berwarna: beberapa hal di dunia sekitar dapat dilihat lebih tajam sedangkan hal lain menjadi samar.

Hal-hal yang berkaitan dengan kedudukan perempuan sebagaimana disinggung dalam kitab kuning sebetulnya

bukan hal-hal yang paling mendesak. Banyak agenda soal lain yang menuntut perhatian, seperti perlindungan hak pekerja perempuan, kesamaan upah laki-laki dan perempuan untuk pekerjaan yang sama, status sosial janda, partisipasi perempuan dalam pendidikan, ekonomi dan politik dan lainnya tidak disinggung sama sekali dan bahkan sampai sekarang belum bisa dibicarakan dalam diskursus kitab kuning. Seolah-olah kehidupan perempuan terdiri dari haid dan nifas, hijab dan warisan saja. Demikian diskusi mengenai perempuan dan Islam hampir selalu berkisar tentang *hijab,* kewajiban kepada suami, dan pembagian warisan. Dalam cakupan semua ini, kitab kuning mewakili sikap konservatif yang meletakkan perempuan jauh di bawah laki-laki; tetapi pendekatan reformis bisa mengembangkan penafsiran Al-Quran dan hadis yang lebih seimbang dan lebih fair terhadap perempuan. Itu memang sesuatu yang dibutuhkan. Namun terdapat persoalan lain dan mungkin tidak kalah pentingnya, yang boleh jadi ditinggalkan kalau diskusi hanya ditekankan kepada pokok-pokok tadi. []

LAMPIRAN: TRANSKRIPSI HALAMAN PERTAMA KITAB *HUKUM JIMA'*

Bismillah Al-Rahman Al-Rahim

Al-hamd li Allah al-ladzi khalaqa al-asyya' bi-qudratih wa atqanaha bi-luthf sun'atih wa dabbaraha bi-hikmatih [wa] ahmaduh 'ala ni'matih wa ushalli 'ala Muhammad khair khilafatih wa 'ala alih wa shahbih wa 'ithratih. Amma ba'd. Perkata mu'allif-nya ini suatu risalah pada menyatakan jima' dengan istrinya. Tersebut di dalam kitab Ubab *dan lainnya bahwasanya sunnat dahulu daripada jima' itu memakai bau-bauan kedua laki [dan] istrinya dan bergurau-gurau dahulu dan bermain-main dengan kelakuan yang menyukakan hati istrinya, dan membangkitkan syahwat dan safrat palaq, dan dicamnya akan dia dan permain-mainnya hujung susunya dan digerak-gerakkannya kepala dzakarnya itu atas kedua bibir farji itu, karena yang demikian itu terlebih segeranya mendatangkan birahi perempuan. Maka seyogianya janganlah dijima' istrinya melainkan hingga nyata birahinya kepada jima', seperti bergerak-gerak tubuhnya dan singkat napasnya. Pada ketika itu maka dimasukkan dzakar kita itu sehingga hasyefehnya juga. Karena [menurut] setengah ulama adalah tempat al-dzat cita dia, ya'ni rasanya jima' itu hasillah qadar hasyefehnya jua. Maka apabila bertambah-tambah di birahinya dan bergerak-gerak tubuhnya maka dimasukkan dzakarnya qadar hajatnya. Sekira hasil bersama-sama inzal dan bertemu kedua maninya, karena yang demikian itu terlebih lezat kedua pihak dan menyuruh berkasih-kasihan dan mewaris rajin dan ilmu pada anaknya, apabila jadi anaknya dengan maninya dengan dijima' itu. Tersebut di dalam kitab Syaikh Zarruq bahwa karena 'ulama:* jima' dengan tiada mengerjakan kelakuan yang mendatangkan birahi perempuan itu mewaris pada anaknya bobol dan kurang akal dan penyakit. [...] Dan apabila terdahulu inzal mani suaminya, seyogianya hendaklah dinantikannya hingga inzal istrinya, supaya sama sampai hajatnya kedua.[]

Catatan akhir:

1. Tulisan ini berdasarkan tanggapan *s*aya terhadap makalah yang disampaikan Masdar F. Mas'udi pada Seminar "Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual", diselenggarakan oleh INIS dan Departemen Agama, Jakarta, 2-5 Desember 1991. Dalam makalahnya, Masdar menganalisis bagaimana perempuan dipandang dalam sejumlah kitab standar yang banyak dipergunakan di pesantren. Semua makalah seminar ini diterbitkan dalam buku dengan judul sama yang diedit oleh Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Meuleman (Jakarta: INIS, 1993).
2. Saya tidak ingat dalam kitab apa pendapat ini diutarakan. Fazlur Rahman telah mengutipnya dalam rangka sebuah diskusi pada seminar "New Trends in Islamic Studies", LIPI, Jakarta 1985.
3. Hukum fiqih ini berdasarkan, tetapi tidak identik dengan, Surah An-Nur, ayat 6-9.
4. Dalam bukunya *Pedoman Syari'ah Islam Menurut Madzhab Syafi'i (Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet Volgens de Leer der Sjafi'itische School,* Leiden: Brill, 1925, him. 217), sarjana Belanda ahli hukum Islam Th.W. Juynboll menulis bahwa di Hindia Belanda *li'an* bukan tidak dikenal tetapi jarang sekali dilakukan, seperti halnya di sebagian besar dunia Islam. Kalau terjadi, tujuan utama adalah untuk menyatakan seorang anak tidak sah.
5. Lihat Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?"*, Ulumul Al-Quran* No. 4, 1990, hlm. 48-55.
6. Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry.* Oxford: Basil Blackwell, 1991. (Edisi asli ditulis dalam bahasa Prancis dan diterbitkan di Paris pads tahun 1987).
7. Mernissi tidak menyinggung kritik orientalis terhadap hadis; ia menganggap bahwa beberapa hadis dalam kumpulan Bukhari dan Nisa'i yang *isnad*nya melalui

Abu Hurairah betul-betul berasal dari tokoh itu. Dalam pandangan orientalis, yang menganggap bahwa sebagian besar hadis (termasuk yang "shahih") dirumuskan belakangan dan hanya diatasnamakan sahabat terkenal, Abu Hurairah tentu saja tidak bertanggung jawab atas semua hadis yang konon berasal darinya.

8. Mernissi, *Women and Islam,* hlm. 97-99. Dua kitab yang disebutnya sebagai contoh adalah edisi baru Kitab *Ahkam Al Nisa'* karya lbn Al-Jauzi (Lebanon, 1981) dan *Fatawa Al-Nisa'* karya lbn Taimiyah. Kitab yang pertama sangat ekstrem dalam uraiannya mengenai *hijab:* perempuan dianjurkan untuk tidak keluar dari rumah sama sekali dan untuk tidak sama sekali melihat laki-laki. Yang kedua merupakan seleksi fatwa mengenai perempuan dari kumpulan besar fatwa-fatwa *(Majmu' Al-Fatawa Al-Kubra)* lbn Taimiyyah. Kitab yang mengandung paling banyak pendapat jelek mengenai perempuan adalah karya seorang ulama dari India, Muhammad Shiddiq Hasan Khan Al-Qannuji yang berjudul *Husb Al-Uswah* (edisi baru: Beirut, 1981). Kitab ini antara lain menguraikan mengenai "ketidakmampuan perempuan berpikir rasional dan kekurangmampuannya dalam segala urusan agama".
9. Lihat: Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjary Ulama BesarJuru Da'wah.* Banjarmasin: Penerbit Karya,1979 (cet. ke-2), hlm. 15-6; H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Muhd Arsyad Al-Banjari, Matahari Islam.* Mempawah: Pondok Al-Fathanah, 1982, hlm. 62-3.
10. Maksud saya di sini bukan tokoh perempuan seperti Aisyah dan Fathimah, yang merupakan tokoh kunci dalam isnad hadis Sunni dan Syi'ah, atau Rabi'ah Al-'Adawiyah, sufi wanita yang pertama. Mereka memang diakui, dan itu membuktikan bahwa bias anti-perempuan itu tidak menyeluruh dalam Islam pada masa awalnya seperti halnya belakangan pada abad pertengahan.
11. Muhammad bin ' Umar Nawawi Al-Bantani, *'Uqud Al-Lujjain fi Huquq Al-Zaujain* (berbagai edisi). Lihat

juga tinjauan kitab ini oleh Musthafa Helmy, "Mahkota Muslimah yang Tertinggal", *Pesantren* No. 2, Vol.VI, 1989, hlm. 92-94.

12. Lihat hasil penelitian Lies M. Marcoes mengenai *muballighat* populer di Bogor dan Jakarta, "The Female Preacher as Mediator in Religion: A Case Study in Jakarta and WestJava", dalam: Situa van Bemmelen dkk. (editor), *Women and Mediation in Indonesia* (Leiden: KITLV. Press, 1992), hlm. 203-228.
13. Kitab *Hukum Jima'* telah dicetak di Makkah pada tahun 1309 (1891) dan berkali-kali dicetak ulang di Asia Tenggara (antara lain oleh Al-Haramain di Singapura dan Bungkul Indah di Surabaya). Terdapat juga adaptasi dalam Bahasa Indonesia kontemporer, oleh Ustadz Nusannif Effendie (Penerbit MA Jaya, Jakarta, 1980).
14. Ahmad bin Sulaiman Kamal Basya (wafat 940 Hijri, yaitu 1533 Miladi) pernah menjabat Syaikh Al-Islam di Kesultanan Utsmani (Turki). Ia mengarang lebih dari 170 kitab yang mencakup semua cabang ilmu Islam (lihat: Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur,* jilid II, Leiden, 1949, hlm. 449-453). Abu Al-'Abbas Ahmad Al-Burnusi Al-Fasi, yang lebih dikenal sebagai Syaikh Zarruq (w, 1493), seorang sufi dan penulis sejumlah kitab, terutama di bidang tasawwuf (Brockelmann, *op. cit.,* II, hlm. 253-4 dan *Supplement* II, hlm. 360-2).
15. Sir Hamilton Gibb, "Women and the Law", *Correspondence d' Orient* No 5 [*Colloque sur la Sociologie Musulmane, Actes, 11-14 Septembre 1961*], Bruxelles, hlm. 233-248.
16. "...in practically every instance the motivation of the early jurists in their elaboration of the Law in respect to women can be resolved into the effort to accommodate the Koranic prescriptions to the social pressures of their environment. Of these pressures the most powerful was not, as has too often been said, the influence of Caliphs and governors, but the survival and even intensification among the tribesmen of the sense of tribal honour. Indeed, it may even be argued that the

detailed rules were dictated more in the light of traditional conceptions of what constituted tribal *'ird* than of Koranic principles." (Gibb, "Women and the Law", hlm. 244).

17. Perjanjian internasional yang dimaksud antara lain: Piagam PBB, Konvensi Internasional Tentang Hak-Hak Asasi Manusia, Konvensi Internasional Tentang Penghapusan Seluruh Bentuk Diskriminasi Rasial, Konvensi Tentang Penghapusan Seluruh Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan.
18. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Towards an Islamic Reform: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1990.
19. Argumentasi Ustadz Mahmoud tentu lebih canggih daripada ringkasan sederhana yang diberikan di sini. Pemikirannya menimbulkan reaksi keras, apalagi ketika ia menentang politik islamisasi negara yang dimulai Presiden Numairi. Ia ditangkap sebagai oposan politik dan kemudian dihukum mati dengan alasan *riddah* pada tahun 1985.

BAGIAN 3

Tarekat-Tarekat dan Perkembangannya Di Indonesia

ASAL-USUL DAN PERKEMBANGAN TAREKAT DI ASIA TENGGARA

Tasawuf dan Islamisasi Nusantara

Teori apa pun tentang Islamisasi Nusantara Melayu akan dituntut menjelaskan kenapa proses tersebut berawal dari suatu masa tertentu, dan bukan beberapa abad sebelumnya atau sesudahnya. Orang-orang Muslim dari negeri asing mungkin sudah menetap di pelabuhan-pelabuhan dagang di Sumatra dan Jawa selama beberapa abad, tetapi baru menjelang akhir abad ke-13-lah kita menemukan adanya jejak-jejak orang Islam pribumi. Bukti pertama berawal dari pantai utara Sumatra, di mana beberapa kerajaan Muslim yang sangat kecil, atau lebih tepatnya negara-negara pelabuhan, muncul, kerajaan Perlak dan kerajaan kembar Samudra dan Pasai. Selama abad ke-14 dan ke-15, Islam secara berangsur-angsur menyebar melampaui daerah pantai Sumatra dan semenanjung Malaya, ke pantai utara pulau Jawa dan beberapa pulau penghasil rempah-rempah di Indonesia bagian timur.

Cara berlangsungnya perpindahan agama ini tidak terdokumentasikan dengan baik, sehingga menimbulkan banyak spekulasi di kalangan para ilmuwan dan kadang-kadang menimbulkan perdebatan yang sengit.[1] Proses tersebut tidak mungkin berjalan menurut pola yang seragam untuk seluruh Nusantara. Perdagangan dan a1iansi politik antara para pedagang dan raja pastilah memainkan peranan di dalamnya, sebagaimana juga perkawinan antara para pedagang Muslim

yang kaya dengan para putri bangsawan setempat. Di beberapa wilayah, sebagaimana diceritakan berbagai sumber setempat, Islam juga telah disebarkan dengan menggunakan pedang, tetapi secara umum proses tersebut berlangsung dengan jalan damai. Ada anggapan umum bahwa tasawuf dan berbagai tarekat telah memainkan peranan yang menentukan dalam proses tersebut.

Abad-abad pertama Islamisasi Asia Tenggara berbarengan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat. Abu Hamid Al-Ghazali, yang telah menguraikan konsep moderat tasawuf *akhlaqi,* yang dapat diterima di kalangan para fuqaha, wafat pada tahun 1111. Ibn Al-'Arabi, yang karyanya sangat mempengaruhi ajaran hampir semua sufi yang muncul belakangan, wafat pada tahun 1240. 'Abd Al-Qadir Al-Jilani, yang ajarannya menjadi dasar tarekat Qadiriyah, wafat pada tahun 1166 dan Abu Al-Najib Al-Suhrawardi, yang darinya nama tarekat Suhrawardiyah diambil, wafat setahun kemudian (tetapi tidak jelas sejak kapan kita dapat berbicara tentang tarekat dalam hal ini). Najmuddin Al-Kubra, seorang tokoh sufi Asia Tengah yang produktif, pendiri tarekat Kubrawiyah dan sangat berpengaruh terhadap tarekat Naqsyabandiyah pada masa belakangan, wafat pada tahun 1221. Abu'l-Hasan Al-Syadzili, sufi Afrika Utara yang mendirikan tarekat Syadziliyah, wafat pada tahun 1258. Rifa'iyah telah mapan sebagai tarekat menjelang tahun 1320, ketika Ibn Battutah meriwayatkan berbagai ritual tarekat ini kepada kita; Khalwatiyah menjelma menjadi tarekat antara tahun 1300 dan 1450. Naqsyabandiyah sudah menjadi tarekat yang khas pada masa sufi yang memberinya nama, Baha'uddin Naqsyaband (w. 1389) masih hidup, dan pendiri anumerta tarekat Syattariyah, 'Abdullah Al-Syattar, wafat pada tahun 1428-9.[2]

Islam sebagaimana yang diajarkan kepada orang-orang Asia Tenggara yang pertama memeluk Islam tersebut barangkali sangat diwarnai oleh berbagai ajaran dan amalan sufi. Para sejarahwan telah mengemukakan bahwa inilah yang membuat Islam menarik bagi orang Asia Tenggara atau, dengan kata lain, perkembangan tasawuf merupakan salah

satu faktor yang menyebabkan proses Islamisasi Asia Tenggara dapat berlangsung. Ajaran-ajaran kosmologis dan metafisis tasawuf Ibn Al-'Arabi dapat dengan mudah dipadukan dengan ide-ide sufistik India dan ide-ide sufistik pribumi yang dianut masyarakat setempat. Konsep *insan kamil,* sebagaimana dikemukakan A.C. Milner, sangat potensial sebagai legitimasi religius bagi para raja, legitimasi mana tidak ditemukan dalam Islam yang berkembang pada masa sebelumnya, yang lebih egaliter.[3] Di kesultanan Buton (Sulawesi Tenggara) yang sangat kecil, ajaran sufi tentang emanasi ilahiah melalui tujuh tingkatan *(martabat tujuh)* dimanfaatkan sebagai penjelasan atas adanya masyarakat yang sangat berjenjang *(stratified),* yang terdiri dari tujuh lapisan sosial yang menyerupai kasta.[4]

Ilmuwan Australia, Anthony Johns, mengemukakan bahwa Islamisasi tersebut disebabkan adanya pengislaman yang secara aktif dilakukah oleh para penyebar sufi yang datang bersama-sama dengan para pedagang asing. Para penyebar Islam bercorak sufi ini memang disebut dalam berbagai laporan pribumi. Johns bahkan mengajukan spekulasi bahwa ada hubungan yang erat, antara serikat-serikat sekerja *(guild),* tarekat-tarekat sufi dan para penyebar ini, yang memberikan daya dorong bagi berlangsungnya islamisasi.[5] Sebagian orang mungkin memandangnya sebagai sebuah hipotesis yang menarik, namun tidak ada bukti yang mendukungnya. Sangat meragukan apakah perdagangan Muslim asing di Asia Tenggara pernah terorganisasi dalam bentuk yang menyerupai serikat sekerja, dan sumber-sumber paling awal yang menyebut-nyebut tarekat berasal dari akhir abad ke-16.

Islam Indonesia sampai sekarang ini masih diliputi dengan sikap-sikap sufistik dan kegemaran kepada hal-hal yang mengandung keramat. Beberapa tarekat internasional yang besar mendapatkan jumlah pengikut yang besar—sebagian tarekat mendapat pengikut setia dalam jumlah ratusan ribu orang—dan juga terdapat sejumlah tarekat Muslim lokal, di samping berbagai sekte tasawuf sinkretis. Abad yang lalu menyaksikan banyak usaha-usaha kaum reformis, yang sebagian memang berhasil, membersihkan Islam dari

berbagai dimensi sufistik dan magisnya. Adalah menarik memproyeksikan kecenderungan-kecenderungan sekarang kembali ke masa lalu dan menganggap bahwa Islam tersebar ke Indonesia dengan pakaian sufi, bahwa pada abad-abad awal kecenderungan mistik tersebut lebih kuat ketimbang masa lalu yang lebih dekat yang lebih banyak kita ketahui, dan baru pada tahap yang jauh lebih belakangan suatu pendekatan yang "ketat" berkaitan dengan kajian fiqih muncul. Bagaimana kenyataan yang sebenarnya tidak kita ketahui? Tidak ada sumber pribumi yang lebih tua daripada sumber- sumber akhir abad ke-16 yang masih terdapat dalam beberapa salinannya pada masa belakangan, dan sumber-sumber asing kontemporer tidak memberikan keterangan apa-apa tentang masalah tersebut.

Dua pengamatan seyogianya membuat kita lebih berhati-hati dalam menarik kesimpulan yang menyatakan bahwa tarekat memainkan peranan yang sangat penting pada gelombang Islamsasi yang pertama. Di antara naskah-naskah Islam paling tua, dari Jawa dan Sumatra, yang masih ada sampai sekarang (dibawa ke Eropa sekitar tahun 1600) kita menemukan tidak hanya risalah-risalah tasawuf dan cerita-cerita penuh keajaiban yang berasal dari Persia dan India, tetapi juga kitab pegangan ilmu fiqih baku.[6] Risalah-risalah keagamaan berbahasa Jawa paling tua yang masih ada sampai sekarang tampaknya menunjukkan adanya usaha mencari keseimbangan antara ajaran ketuhanan, fiqih dan tasawuf.[7] Hanya dalam tulisan-tulisan Jawa pada masa belakangan saja kita menemukan adanya ajaran- ajaran tasawuf yang jauh lebih kental. Perihal tarekat, tampaknya ia tidak memperoleh banyak pengikut sebelum akhir abad ke-18 dan abad ke-19.

Para Sufi Sumatra

Para pengarang Muslim paling awal yang kita kenal namanya, Hamzah Fansuri, Syamsuddin Pasai, Nuruddin Al-Raniri dan 'Abdurra'uf Singkel, semuanya menjadi ulama terkemuka di Aceh pada abad ke-16 dan ke-17. Aceh, yang terletak di paling ujung pulau Sumatra, merupakan wilayah

penghasil ladang yang penting dan, karena perdagangan internasional, menjadi salah satu kerajaan yang sangat kuat pada rentang waktu tersebut. Para rajanya mencintai dan mendukung perkembangan seni dan ilmu dan menjadikan Aceh sebagai pusat utama ilmu-ilmu keislaman.

Hamzah Fansuri adalah pengarang pertama di kalangan para sufi dan penyair terbesar di antara mereka. Namanya menunjukkan bahwa dia berasal dari Fansur (disebut juga Baros) di pantai barat Sumatra; dia aktif pada paruh kedua abad ke-16 tetapi penanggalan pastinya tidak diketahui. Dia mengungkapkan gagasan-gagasan sufi yang canggih dalam bentuk prosa dan syair yang penuh perumpamaan. Barangkali dialah orang pertama yang menggunakan bentuk sajak *sya'ir* (disusun dalam empat baris dengan jumlah suku kata dan timbangan irama tertentu) dalam bahasa Melayu, dan keahliannya dalam menggunakan bentuk pengungkapan tersebut belum pernah tertandingi. Gagasan-gagasan sufi yang dia ungkapkan adalah gagasan sufi bercorak *wahdah al-wujud* dan gampang mendorong kepada penafsiran panteistik. Hamzah adalah orang yang banyak mengembara; dalam syair-syairnya dia bercerita tentang kunjungannya ke Makkah, Yerusalem (Qudus), Baghdad (di mana dia mengunjungi makam 'Abd Al-Qadir Al-Jilani) dan Ayuthia, ibukota Thai, yang dia sebut dengan nama Persianya, Syahr-i Naw. Di kota yang disebut terakhir dia tampaknya menjalin hubungan dengan orang-orang Persia, yang menetap di sana dalam jumlah besar, dan dia mengaku bahwa wawasan tasawufnya yang paling kukuh diperolehnya karena pengalamannya di tempat tersebut. Beberapa bagian syair-syairnya tampak menyiratkan bahwa dia berafiliasi dengan tarekat Qadiriyah, dan bahkan mungkin pernah menjadi seorang *khalifah*. Namun, dia tidak pernah sama sekali menjelaskan secara persis konsep atau teknik tarekat ini atau tarekat lain, dan tidak ada petunjuk bahwa dia pernah mengajarkannya (namanya, misalnya, tidak tertera dalam silsilah tarekat Qadiriyah yang dikenal dari Nusantara).[8]

Sufi terkenal kedua adalah Syamsuddin (w. 1630), murid Hamzah, yang menulis dalam bahasa Arab dan Melayu. Dalam

bentuk yang kurang puitis tetapi lebih sistematik daripada gurunya, dia merumuskan ajaran-ajaran metafisik yang serupa. Dia adalah orang Indonesia pertama yang menguraikan ajaran *martabat tujuh,* suatu adaptasi dari teori emanasinya Ibn Al-'Arabi yang tidak lama kemudian menjadi sangat populer di Nusantara.[9] Dalam hal ini dia mungkin mengikuti jejak pengarang asal Gujarat, Muhammad b. Fadhl Allah Burhanpuri, yang menguraikan ajaran yang sama dalam kitabnya *Al-Tuhfah Al-Mursalah ila Ruh Al-Nabi,* yang diselesaikan pada tahun 1590 dan segera menjadi populer di kalangan Muslim Indonesia.[10] Tidak diketahui apakah Syamsuddin sendiri memang mengadakan perjalanan ke India dan Tanah Arab (walaupun mungkin dia melakukannya, sebagaimana semua pengarang sufi yang lain); dia mungkin mengenal karya Burhanpuri di Aceh daripada di Tanah Arab atau Gujarat. Burhanpuri berafiliasi kepada tarekat Syattariyah; lagi-lagi, tidak ada petunjuk dalam karya Syamsuddin atau sumber-sumber lain mengenai apakah dia menjadi penganut tarekat ini atau tarekat lainnya. Namun, tidak lama setelah kematiannya, tarekat Syattariyah sangat populer di kalangan orang-orang Indonesia yang kembali dari Tanah Arab.

Nuruddin Al-Raniri lahir dari keluarga Arab yang menetap di Ranir (Rander) di Gujarat. Dia menetap di Aceh selama tahun 1637-44 dan menjadi tokoh yang sangat berpengaruh secara politik sebagai penasihat raja. Keluarganya nampaknya sudah pernah berhubungan dengan orang-orang Aceh; pamannnya, Muhammad Jilani Al-Raniri, sebelumnya juga menjadi guru di Aceh. Nuruddin menyajikan pengamatan menarik yang menceritakan bahwa pamannya datang ke Aceh untuk mengajarkan fiqih tetapi didesak terlibat dalam perdebatan mengenai ajaran-ajaran sufi; dia harus pergi ke Makkah untuk mencari ilmu yang diperlukan dan baru setelah kepulangannya dari sana sebagai seorang guru sufi dia mendapatkan banyak murid di Aceh. Nuruddin sendiri adalah seorang pengarang yang sangat produktif, tetapi dia dikenal terutama karena polemiknya yang tajam dengan para murid Syamsuddin, yang dituduhnya menganut paham panteisme dan

sebagian di antara mereka, menurut pengakuannya sendiri, telah dibuatnya dihukum bakar. Boleh jadi karena serangan balik yang disebabkan oleh keangkuhannya sendirilah yang menyebabkan dia harus melarikan dari dari Aceh pada masa belakangan.[11]

Al-Raniri sendiri menganut paham *wahdah al-wujud* yang lebih moderat. Menurut tarekat ini, dunia pada hakikatnya tidak ada dan hanya merupakan cerminan atau bayangan dari Hakikat yang sebenarnya.[12] Dia mengamalkan tarekat Rifa'iyah, dan silsilah yang dia berikan dalam salah satu bukunya menunjukkan bahwa cabang tarekat yang dianutnya sudah ada di Gujarat sejak beberapa generasi sebelumnya, dengan orang-orang Arab asal Hadhramaut, dari keluarga Al-'Aydarus, sebagai syaikhnya. Pada abad ke-19, Rifa'iyah masih bertahan di Aceh tetapi tetap tidak jelas apakah hal itu disebabkan karena pengajaran yang dilakukan Al-Raniri atau disebabkan adanya penyebaran tarekat yang sama pada masa belakangan.[13]

Al-Raniri mewakili contoh terakhir yang terdokumentasikan mengenai pengaruh langsung orang India terhadap perkembangan berbagai tarekat di Nusantara. Selama abad-abad berikutnya, berbagai cabang India dari beberapa tarekat besar sampai ke Indonesia, tetapi penyebaran tersebut terjadi melalui jalur Makkah atau Madinah, tempat di mana orang-orang Indonesia dibai'at menjadi pengikut berbagai tarekat tersebut. Cara ini pulalah yang menjelaskan bagaimana tarekat Syattariyah yang berasal dari India menjadi benar-benar mengakar di seluruh Jawa dan Sumatra.

Perjalanan hidup 'Abdurra'uf Singkel, sufi besar Aceh yang terakhir, dapat dijadikan contoh dari proses ini. Dia menghabiskan tidak kurang dari 19 tahun waktunya di Makkah dan Madinah, sambil belajar berbagai cabang ilmu keislaman di bawah bimbingan para guru besar pada zamannya. Setelah kembali ke Aceh pada tahun 1661, dia menjadi ahli fiqih Aceh terkemuka dan juga diakui sebagai orang yang menguasai ajaran sufi, yang mencari keseimbangan di antara berbagai pandangan para pendahulunya dan mengajarkan *dzikir* dan *wirid* Syattariyah. Murid-muridnya menyebarkan tarekat

tersebut dari Aceh ke Sumatra Barat dan Jawa, di mana tarekat ini tetap mengakar dalam di masyarakat pedesaan sampai sekarang.[14]

Tanah Arab Sebagai Pusat Tarekat Asia Tenggara

Mengunjungi tempat-tempat keramat—puncak gunung, gua, pantai dan makam—untuk memperoleh kekuatan spiritual sudah sejak lama menjadi bagian penting dari kehidupan keagamaan di wilayah ini. Dengan masuknya Islam, Makkah dan Madinah ditambahkan ke dalam daftar tempat-tempat keramat tersebut; bagi para Muslim yang taat, kedua kota suci ini segera mengungguli kedudukan tempat-tempat keramat lainnya. Hal ini mungkin dapat menjelaskan kenapa pada masa yang sangat awal jumlah orang Asia Tenggara yang menunaikan ibadah haji ke Makkah jauh melampaui jumlah orang yang datang dari wilayah-wilayah lain, terutama kalau kita memperhitungkan juga jaraknya yang lebih jauh. Banyak di antara mereka yang menunaikan ibadah haji menetap di Tanah Arab selama beberapa tahun, untuk menuntut ilmu keislaman yang dinilai tinggi (atau, dalam kasus tertentu, untuk alasan yang lebih duniawi karena mereka tidak mempunyai ongkos pulang).

Orang-orang Asia Tenggara, atau orang-orang *Jawah* sebagaimana mereka pada umumnya disebut di Makkah dan Madinah, merupakan komunitas yang *guyub,* agak terisolasi dari orang-orang sekitarnya karena kebanyakan mereka ternyata hanya mengetahui bahasa Arab pada tingkat yang sangat sederhana. Yang paling terpelajar di antara mereka belajar kepada para ulama besar pada masa itu dan kemudian menyebarkan pengetahuan dan tarekat yang telah mereka pelajari kepada komunitas Jawah yang lebih besar, sehingga akhirnya menyebar ke negeri asal mereka. Karena proses ini, para ulama di Makkah dan Madinah yang relatif kecil jumlahnya mempunyai pengaruhi yang jauh lebih besar di Asia Tenggara. Pada abad ke-17 para ulama ini terdiri dari Ahmad Al-Qusyasyi, Ibrahim Al-Kurani dan putra Ibrahim, Muhammad Thahir di Madinah, yang memang merupakan ulama dan sufi

paling berpengaruh pada zaman nya. Pada abad ke-18, ulama Madinah Muhammad Al-Samman memiliki pengaruh yang sama di kalangan orang-orang Indonesia. Pada pertengahan abad ke-19, seorang ulama dan sufi asli Indonesia, Ahmad Khatib Sambas di Makkah menjadi pusat perhatian utama orang-orang Jawah, dan pada paruh kedua abad itu syaikh-syaikh di *zawiyah* tarekat Naqsyabandiyah di Jabal Abu Qubais di Makkah melampaui popularitas semua ulama lainnya.[15]

Al-Qusyasyi (w. 1660) dan Al-Kurani (w. 1691) mewakili sintesis antara tradisi intelektual sufi India dan Mesir. Di satu sisi rnereka adalah pewaris keulamaan Zakariya Al-Anshari dan 'Abd Al-Wahhab Al-Sya'rani dalam bidang fiqih dan tasawuf, dan di sisi lain mereka berbai'at menjadi pengikut sejumlah tarekat India, yang paling berpengaruh di antaranya tarekat Syattariyah dan Naqsyabandiyah. Kedua tarekat ini pada mulanya diperkenalkan di Madinah oleh seorang syaikh India, Sibghatullah, yang menetap di sana sejak tahun 1605. Al-Kurani, seorang Kurdi, barangkali mengenal kepustakaan Islam berbahasa Persia dari India; di samping itu dia adalah seorang ahli ilmu hadis dan sangat berminat kepada metafisika. Dalam beberapa kontroversi sengit, para ulama India menjadikannya tempat rujukan. Begitu juga dengan orang-orang Indonesia; atas permintaan merekalah dia menulis sebuah syarah atas kitab *Tuhfah*-nya Burhanpuri, dengan menginterpretasikannya menurut cara pandang ortodoks.

Di antara berbagai tarekat yang diajarkan Al-Qusyasyi dan Al-Kurani, Syattariyah merupakan tarekat yang jauh lebih disukai murid-murid Indonesianya, mungkin karena berbagai gagasan menarik dari kitab *Tuhfah* menyatu dengan tarekat ini. (Di Timur Tengah, di sisi lain, kedua syaikh ini dikenal terutama sebagai penganut tarekat Naqsyabandiyah). 'Abdurra'uf yang sudah disebut di atas, yang belajar kepada keduanya dan dikirim ke Sumatra sebagai seorang khalifah, merupakan ulama paling terkenal di kalangan murid mereka yang berasal dari Indonesia, tetapi pastilah terdapat paling tidak lusinan murid lainnya.[16] Selama beberapa generasi, para penuntut ilmu Indonesia di Tanah Arab belajar kepada para pengganti

Al-Kurani dan mencari bai'at untuk menjadi pengikut tarekat Syattariyah, kadang-kadang dengan perpaduan dengan tarekat-tarekat lainnya. Demikianlah kita menemukan sejumlah cabang tarekat ini di Jawa dan Sumatra, yang satu dengan lainnya tidak saling berhubungan. Tarekat Syattariyah sendiri relative dapat dengan gampang berpadu dengan berbagai tradisi setempat; ia menjadi tarekat yang paling "mempribumi" di antara berbagai tarekat yang ada. Pada sisi lain, melalui Syattariyahlah berbagai gagasan metafisis sufi dan berbagai klasifikasi simbolik yang didasarkan atas ajaran *martabat tujuh* menjadi bagian dari kepercayaan populer orang Jawa.

Salah seorang ulama yang hidup sezaman dengan 'Abdurra'uf adalah Yusuf Makassar, yang masih dimuliakan sebagai wali utama Sulawesi Selatan. Dia juga menghabiskan waktunya sekitar dua dasawarsa di Tanah Arab sambil belajar kepada Ibrahim Al-Kurani dan ulama lainnya, dan mengembara sampai ke Damaskus. Dia berbai'at menjadi pengikut sejumlah tarekat, dan memperoleh *ijazah* untuk mengajarkan tarekat Naqsyabandiyah, Qadiriyah, Syattariyah, Ba'alawiyah dan Khalwatiyah (dia memberikan silsilahnya untuk semua tarekat ini) dan juga mengaku pernah menjadi pengikut tarekat Dasuqiyah, Syadziliyah, Chisytiyah, 'Aydarusiyah, Ahmadiyah, Madariyah, Kubrawiyah dan beberapa tarekat kurang terkenal lainnya. Setelah kepulangan ke Indonesia pada tahun 1670, dia mengajarkan suatu ajaran spiritual yang dia sebut Khalwatiyah tetapi dalam kenyataannya adalah gabungan berbagai teknik spiritual Khalwatiyah dengan berbagai teknik yang dipilih dari tarekat-tarekat lainnya. Tarekat Khalwatiyah Yusuf ini mengakar hanya di Sulawesi Selatan, terutama di kalangan para bangsawan Makassar.[17]

Hampir seabad kemudian, orang-orang Jawah di Tanah Arab sangat tertarik kepada pelajaran yang diberikan seorang ulama yang sangat karismatik, Muhammad b. 'Abd Al-Karim Al-Samman (w. 1775) di Madinah. Al-Samman adalah seorang penjaga kuburan Nabi dan pengarang beberapa kitab mengenai metafisika sufi, tetapi dia dikenal terutama sebagai pendiri sebuah tarekat baru sehingga dia menjadi orang berpengaruh.

Dia menggabungkan tarekat Khalwatiyah, Qadiriyah dan Naqsyabandiyah dengan tarekat Afrika Utara, Syadziliyah (dalam semua tarekat ini dia mendapatkan ijazah), mengembangkan cara berzikir baru yang ekstatik dan menyusun sebuah ratib, bacaan yang mengandung doa-doa dan ayat-ayat Al-Quran. Perpaduan ini kemudian dikenal dengan nama tarekat Sammaniyah. Secara formal tarekat ini merupakan salah satu cabang dari tarekat Khalwatiyah (dalam pengertian bahwa silsilah Samman hanya menyebutkan afiliasi Khalwatiyahnya, melalui gurunya Musthafa Al-Bakri), namun ia telah menjadi sebuah tarekat tersendiri dengan zawiyahnya sendiri dan kelompok-kelompok pengikut lokal ketika sang syaikh sendiri masih hidup. Lebih dari itu, Al-Samman sangat terkenal dengan kemampuannya melakukan hal-hal yang mengandung keajaiban, yang pastilah sangat menunjang penyebaran tarekat ini dalam waktu singkat ke Indonesia. Sebuah kitab kumpulan berbagai cerita penuh keajaiban (manaqib) diterjemahkan ke bahasa Melayu tidak lama setelah wafatnya sang syaikh dan menjadi sangat populer di seluruh Nusantara.[18] Murid Indonesia Al-Samman yang paling terkenal, dan barangkali paling berpengaruh, adalah 'Abd Al-Samad dari Palembang, seorang yang berpengaruh di kalangan komunitas Jawah yang berada di Tanah Arab dan pengarang sejumlah kitab penting dalam bahasa Melayu. Beberapa ulama asal Palembang lainnya berafiliasi kepada tarekat Sammaniyah, dan tarekat ini segera mendapatkan tempat terhormat di kesultanan Palembang. Dalam beberapa tahun saja sesudah wafatnya Al-Samman, sultan Palembang menyediakan dana untuk membangun zawiyah Sammani di Jiddah.[19]

Setelah wafatnya Al-Samman, banyak orang Jawah yang belajar kepada khalifahnya, Shiddiq b. 'Umar Khan. Mereka menyebarkan tarekat ini ke Kalimantan Selatan, Batavia, Sumbawa, Sulawesi Selatan dan Semenanjung Malaya. Nafis Al-Banjari (dari Kalimantan Selatan) adalah satu-satunya di antara mereka yang menulis sebuah karya penting (dalam bahasa Melayu) mengenai tasawuf; barangkali dia jugalah orang yang telah menyebabkan tersebarnya tarekat ini di pulau tersebut. Di Sulawesi Selatan, di mana Sammaniyah bertemu dengan

tarekat Khalwatiyah-Yusuf yang hadir terlebih dahulu, kedua tarekat ini bersaing tetapi saling mempengaruhi satu sama lain. Ritual tarekat Khalwatiyah Samman, dengan nama ini tarekat tersebut dikenal di sana, telah berkembang menjadi sedikit berbeda dengan ritual cabang-cabang Sammaniyah lainnya di Nusantara. Dalam kenyataannya, keanggotannya terbatas kepada kelompok etnik Bugis.[20]

Qadiriyah wa Naqsyabandiyah merupakan tarekat gabungan serupa dengan Sammaniyah, di mana teknik-teknik spiritual tarekat Qadiriyah dan Naqsyabandiyah merupakan unsur utamanya tetapi juga mengandung unsur-unsur lain di luar keduanya. Tarekat ini adalah satu-satunya di antara tarekat-tarekat "mu'tabar" yang didirikan oleh seorang ulama Indonesia, Ahmad Khatib Sambas (Kalimantan Timur). Ahmad Khatib, yang menghabiskan sebagian besar masa dewasanya di Makkah, sangat dihormati di luar kalangan orang Jawah sebagai ulama yang serba tahu, menguasai secara mendalam fiqih dan ajaran ketuhanan dan juga amalan-amalan sufi. Dia mendapatkan sejumlah besar pengikut sebagai seorang guru dari tarekatnya sendiri, yang segera menggantikan kedudukan tarekat Sammaniyah sebagai tarekat paling populer di Indonesia. Setelah wafatnya pada tahun 1873 atau 1875, khalifahnya, 'Abd Al-Karim dari Banten yang mengantikannya sebagai syaikh tertinggi tarekat tersebut. 'Abd Al-Karim harus kembali dari Banten ke Makkah untuk menggantikan kedudukan sang syaikh. Dua khalifah utama lainnya adalah Kiai Tolhah di Cirebon dan seorang kiai Madura, Kiai Ahmad Hasbullah. 'Abd Al-Karim adalah pimpinan pusat terakhir tarekat ini; sejak wafatnya tarekat ini terpecah menjadi sejumlah cabang yang masing-masing berdiri sendiri, yang berasal dari ketiga orang khalifah pendiri tersebut.

Qadiriyah wa Naqsyabandiyah sekarang ini merupakan salah satu dari dua tarekat yang memiliki jumlah pengikut paling besar di Nusantara. Tarekat satunya lagi adalah Naqsyabandiyah Khalidiyah, yang tersebar ke seluruh Indonesia berkat *zawiyah* yang didirikan oleh khalifah dari Maulana Khalid, 'Abdullah Al-Arzinjani di Jabal Abu Qubais, Makkah. Para pengganti

'Abdullah, Sulaiman Al-Qirimi, Sulaiman Al-Zuhdi dan 'Ali Ridha, mengarahkan upaya penyebaran tarekatnya terutama kepada orang-orang Jawah, yang mengunjungi Makkah dan Madinah dalam jumlah yang lebih besar lagi selama dasawarsa-dasawarsa terakhir abad ke-19. Ribuan orang dibai'at menjadi pengikut tarekat ini dan menjalani latihan selama berkhalwat di zawiyah tersebut; di tempat ini pula lusinan orang Indonesia menerima *ijazah* untuk mengajarkan tarekat ini di kampung halamannya.[21]

Tarekat dan Masyarakat Indonesia

Beberapa sumber pribumi yang kita punyai secara tegas mengemukakan bahwa tarekat-tarekat mendapatkan pengikutnya, pertama-tama, di lingkungan istana dan lama kemudian barulah merembes ke kalangan masyarakat awam. Para pengarang sufi Sumatra yang disebut di atas bekerja di bawah lindungan pihak kerajaan. Kronika berbahasa Jawa dari Cirebon dan Banten menceritakan bagaimana pendiri dinasti raja sendiri mengunjungi Tanah Arab dan berbai'at menjadi pengikut sejumlah tarekat (Syattariyah, Naqsyabandiyah, Kubrawiyah, Syadziliyah). Tarekat dipandang sebagai sumber kekuatan spiritual, sekaligus melegitimasi dan mengukuhkan posisi raja. Jelaslah bahwa para raja tidak berminat kepada upaya yang membuat kekuatan supernatural yang sama dapat dimiliki oleh semua warga negara mereka.[22]

Menjelang abad ke-18, berbagai tarekat telah memperoleh pengikut yang tersebar di Nusantara. Orang-orang yang baru kembali dari Makkah dan Madinah menyebarkan tarekat Syattariyah, seringkali dengan perpaduan dengan Naqsyabandiyah atau Khalwatiyah. Pemeluk tarekat-tarekat ini mungkin menyebarkan tidak banyak melebihi dari bacaan-bacaan zikir dan wirid yang diamalkan secara pribadi; tidak ada petunjuk mengenai apakah tarekat-tarekat pada tahap ini juga berfungsi sebagai perhimpunan sosial. Memang, sepanjang abad itu tarekat Rifa'iyah dan Qadiriyah juga sudah tersebar. Yang pertama berkaitan dengan kultus kekebalan tubuh yang dise-

but *debus,* yang sisa-sisanya masih dapat ditemukan di Aceh, kerajaan-kerajaan semenanjung Kedah dan Perak, Minangkabau, Banten, Cirebon dan Maluku, bahkan juga di kalangan komunitas Melayu di Cape Town, Afrika Selatan. Yang kedua mungkin di tempat-tempat tertentu juga mempunyai hubungan dengan *debus,* tetapi dampaknya yang paling mencolok adalah munculnya kultus pemujaan terhadap wali pendirinya, 'Abd Al-Qadir Al-Jilani. Pembacaan *manaqib* Syaikh 'Abd Al-Qadir secara berjamaah di beberapa wilayah menjadi upacara penting dalam kehidupan keagamaan masyarakat.

Barangkali, tarekat pertama yang memperoleh banyak pengikut di Asia Tenggara yang benar-benar dapat dimobilisasi adalah tarekat Sammaniyah. Walaupun sangat dipentingkan oleh sultan Palembang (yang, sebagaimana disebutkan di atas, bahkan membiayai pembangunan sebuah *zawiyah* di Jiddah), tarekat ini tampaknya juga mendapatkan pengikut yang banyak di kalangan masyarakat awam. Sebuah karya sastra dari daerah setempat menceritakan bagaimana tarekat ini memainkan peranan dalam perlawanan terhadap pendudukan kota tersebut oleh tentara Belanda pada tahun 1819: beberapa kelompok orang berpakaian putih berzikir keras sampai mencapai ekstase dan kemudian tanpa rasa gentar menyerang musuh. Mereka tampaknya meyakini bahwa tubuh mereka sudah kebal karena zikir itu.[23]

Di Kalimantan Selatan pada tahun 1860-an, Belanda menghadapi perlawanan serupa dari gerakan rakyat yang kuat yang menjalankan amalan-amalan bercorak sufi yang disebut *beratip beamal* di mana kita mungkin dapat juga menyaksikan adaptasi setempat terhadap tarekat Sammaniyah.[24]

Kami menemukan beberapa kasus lain di mana tarekat mengambil bagian dalam pemberontakan antikolonial selama akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Salah satu pemberontakan yang paling besar terhadap pemerintah Belanda terjadi di Banten (Jawa Barat) pada tahun 1888; di sini tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah-lah yang terlibat, walaupun mungkin secara tidak langsung.[25] Tarekat yang sama juga memainkan peranan dalam gerakan rakyat yang besar dan keras di pulau

Lombok pada tahun 1891, yang ditujukan kepada orang Bali (Hindu) yang pada saat itu menduduki peranan yang besar di pulau tersebut. Kami juga menemukan keterlibatan yang sama disebut dalam hubungannya dengan pemberontakan petani yang bercorak mesianistik di Jawa Timur pada tahun 1903. Pemberontakan besar lainnya, yang disebabkan karena diberlakukannya pajak tembakau yang baru, pecah di Sumatra Barat pada tahun 1908. Kali ini tarekat Syattariyah, karena sudah lama berpengaruh di wilayah tersebut, yang memainkan peranan dalam berbagai perlawanan.[26]

Pemberontakan-pemberontakan yang melibatkan tarekat ini terjadi dalam rentang waktu selama sekitar satu abad, sejak awal abad ke-19 sampai awal abad ke-20. Sebagian di antaranya adalah gerakan menentang masuknya pemerintah kolonial, sedangkan pemberontakan lain menentang peraturan-peraturan tertentu yang ditetapkan pemerintah atau respons terhadap kemerosotan kehidupan ekonomi masyarakat dan penindasan. Dalam kasus Lombok, pemberontakan terjadi mendahului, dan ternyata memberi kesempatan bagi, campur tangan militer Belanda yang pertama di pulau tersebut. Tidak satupun dari inisiatif untuk melancarkan pemberontakan-pemberontakan itu yang berasal dari tarekat sendiri; tetapi apabila pemberontakan sudah meletus, tarekat menyediakan jaringan untuk melakukan komunikasi antara daerah dan mobilisasi, di samping teknik-teknik spiritualnya yang diyakini memberikan perlindungan dan kekuatan magis. Tampak bahwa sebelum periode tersebut masih belum ada jaringan-jaringan tarekat yang dapat dimanfaatkan—tetapi hal ini boleh jadi hanya karena tidak adanya sumber sejarah yang dapat diandalkan. Dalam apa yang disebut dengan perang Jawa, pemberontakan anti-Belanda yang paling besar pada abad ke-19, yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro (1825-1830), tampaknya tidak ada tarekat yang terlibat, walaupun kebanyakan para pengikutnya didorong motivasi agama. Hal ini memperkuat dugaan bahwa pada waktu itu belum ada jaringan tarekat di Jawa Tengah yang mungkin dimanfaatkan oleh Pangeran Diponegoro dan para ulama penasihatnya.

Pertumbuhan tarekat selama abad ke-19 terkait dengan meningkatnya jumlah orang Muslim Indonesia yang menunaikan ibadah haji, yang menjadi lebih mudah setelah digunakannya kapal uap dan dibukanya terusan Suez. Banyak orang yang kembali dari berhaji sudah berbai'at menjadi pengikut suatu tarekat selama mereka menetap di Makkah, dan sebagian di antaranya mendapatkan *ijazah* untuk mengajarkan berbagai amalan spiritual tarekat mereka. Perjalanan ke Makkah juga memberikan kepada mereka pengetahuan mengenai situasi dunia luar, dan banyak di antara mereka yang sangat menyadari adanya ancaman terhadap Islam karena adanya ekspansi kolonial. Demikianlah, perasaan antikolonial dan tarekat seringkali menyebar secara bersama-sama, yang pastilah mempunyai andil dalam keterlibatan tarekat pada saat-saat tertentu sebagai sarana gerakan protes ekonomi dan politik.

Dua tarekat yang mengalami perkembangan yang sangat pesat selama akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 adalah Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dan Naqsyabandiyah Khalidiyah. Tarekat yang pertama mendapatkan pendukung utamanya di Madura dan Jawa Barat (Banten dan Cirebon), karena kenyataan bahwa beberapa ulama yang paling berpengaruh di wilayah tersebut menjadi khalifah pendiri tarekat ini di Makkah. Naqsyabandiyah Khalidiyah menyebar secara lebih merata di seantero Nusantara, tetapi sangat menonjol di kalangan orang-orang Minangkabau di Sumatra Barat.[27]

Tarekat lain yang memperoleh banyak pengikut di Asia Tenggara selama masa tersebut, terutama di semenanjung Malaya, adalah tarekat Ahmadiyah, salah satu tarekat yang berasal dari seorang sufi Marokko, Ahmad ibn Idris. Tentang tarekat ini akan dibicarakan di bawah.

Dengan munculnya berbagai organisasi nasionalis modern pada tahun 1910-an dan 1920-an, tarekat secara berangsur-angsur kehilangan fungsi politiknya di atas, dan ada kesan bahwa jumlah anggota keseluruhan tarekat menurun. Namun, meningkatnya represi politik pada akhir tahun 1920-an, tampaknya menyebabkan banyaknya orang Indonesia yang beralih dari aktivitas politik kepada tasawuf. Proses semacam

ini terjadi berulang kali selama abad ini. Akhir tahun 1920-an menyaksikan bangkitnya dua tarekat baru di Jawa, Tijaniyah dan Idrisiyah, di samping munculnya sejumlah sekte mistik sinkretis yang dikenal sebagai *aliran kebatinan*.

Tarekat "Neo-Sufi": Tijaniyah, Ahmadiyah, dan Idrisiyah

Dua tokoh utama dari gerakan yang disebut dengan "Neosufisme"—sebuah gerakan yang konon dicirikan oleh penolakan terhadap sisi ekstatik dan metafisis sufisme dan lebih menyukai pengamalan secara ketat ketentuan-ketentuan syariat, dan dengan upaya sekuat tenaga untuk menyatu dengan ruh Nabi sebagai ganti menyatu dengan Tuhan—adalah sufi Afrika Utara, Ahmad Al-Tijani (1737-1815) dan Ahmad ibn Idris (1760-1837). Diperdebatkan apakah tepat berbicara tentang neo-sufi sebagai sebuah gerakan yang khas,[28] tetapi kedua sufi ini memiliki beberapa kesamaan—di samping banyak perbedaan—yang membedakan keduanya dari kebanyakan para pendiri tarekat terdahulu. Keduanya menentang pemujaan terhadap wali di upacara peringatan pada hari-hari tertentu dan bersimpati kepada gerakan reformis kaum Wahabi. Keduanya sangat dipengaruhi oleh tulisan-tulisan Ibn Al-'Arabi dan menaruh sikap yang ambivalen terhadap syaikh besar tersebut. Terakhir, keduanya mengaku benar-benar bertemu dengan Nabi dan menerima pelajaran dari beliau. Dalam hal ini Al-Tijani mengaku di-*talqin*-kan secara langsung oleh Nabi, sedangkan Ahmad ibn Idris melalui perantaraan Al-Khidir.[29] Tarekat-tarekat yang berasal dari kedua tokoh ini mempunyai silsilah pendek yang sesuai dengan pengakuan di atas, tidak ada nama yang menyela antara Nabi dengan Al-Tijani, dan hanya disela nama Al-Khidir, Al-Dabbagh dan Al-Tazi dalam silsilah Ibn Idris.

Al-Tijani memimpin tarekatnya sendiri, yang segera menyebar dari Maghrib ke Afrika Barat, Mesir dan Sudan. Tarekat ini baru sampai ke Indonesia setelah tahun 1920-an, setelah disebarkan di Jawa Barat oleh seorang ulama pengembara kelahiran Makkah, 'Ali ibn 'Abdallah Al-Tayyib Al-

Azhari, yang telah menerima *ijazah* untuk mengajarkan tarekat ini dari dua orang syaikh yang berbeda.[30]

Pada tahun-tahun berikutnya, beberapa orang Indonesia yang belajar di Makkah menerima bai'at menjadi pengikut tarekat Tijaniyah dan mendapatkan *ijazah* untuk mengajarkannya dari para guru yang masih aktif di sana. Ini terjadi setelah serbuan Wahabi kedua terhadap Makkah pada tahun 1924, dan kebanyakan tarekat lain tidak dapat lagi menyebarkan ajarannya secara terbuka. Tarekat Tijaniyah, karena lebih reformis dan menentang pengkultusan para wali, tampaknya masih ditoleransi. Di Indonesia, Tijaniyah ditentang keras oleh tarekat-tarekat lain tetapi terus berkembang, dengan Cirebon dan Garut di Jawa Barat dan Madura serta ujung timur pulau Jawa sebagai pusat peredarannya. Selama tahun 1980-an tarekat ini mengalami perkembangan yang pesat, terutama di Jawa Timur, yang bahkan telah menyebabkan pecahnya kembali konflik dengan para guru dari tarekat lain.[31]

Ajaran-ajaran Ahmad ibn Idris diteruskan di dalam sejumlah tarekat yang saling berkaitan tetapi masing-masing berdiri sendiri, di antaranya tarekat Sanusiyah, yang dikembangkan oleh muridnya, Muhammad ibn 'Ali Al-Sanusi, menjadi yang paling terkenal. Cabang tarekat lainnya menggunakan nama Ahmadiyah, Idrisiyah atau Khidriyah. Melalui khalifah Ibn Idris di Makkah, Ibrahim Al-Rasyid (w. 1874) dan penggantinya, Muhammad ibn 'Ali Al-Dandarawi (w. 1909), tradisi sufi ini untuk pertama kalinya menyebar ke Asia Tenggara. Tarekat ini memperoleh banyak pengikut di berbagai bagian Semenanjung Malaya. Tuan Tabal, seorang ulama dari Kelantan, adalah orang pertama yang memperkenalkan tarekat Ahmadiyah setelah kepulangannya dari Makkah pada tahun 1870-an. Pada dasawarsa-dasawarsa berikutnya, Tuk Syafi'i dari Kedah dan Muhammad Said Al-Linggi dari Negeri Sembilan mengikuti jejaknya. Sejak saat itu, tarekat Ahmadiyah terus bertahan di berbagai bagian semenanjung Malaya.[32] Berbagai cabang tarekat Ahmadiyah di Malaysia sekarang dan Singapura terus menjalin hubungan dengan *zawiyah* induknya di Dandara, Mesir bagian selatan.

Metode sufi Ahmad ibn Idris kemudian sampai ke Indonesia

melalui jalur yang lain. Pada awal tahun 1930-an, seorang kiai Sunda, 'Abd Al-Fattah, kembali dari Makkah, di mana dia bertemu dengan Ahmad Al-Syarif Al-Sanusi, cucu pendiri tarekat Sanusiyah. Ahmad Al-Syarif telah memberinya *ijazah* untuk mengajarkan tarekat ini di Indonesia, dan memberitahukan kepadanya bahwa dia sudah pernah mengirimkan khalifah lain ke Sulawesi Selatan.[33]

Untuk menghindari problem dengan penguasa kolonial, yang mungkin menghubungkan tarekat Sanusiyah dengan perlawanan anti-Italia di Cyrenaica, Kiai 'Abd Al-Fattah menamakan tarekatnya Idrisiyah. Tarekat ini tetap menjadi tarekat yang relatif kecil, sekarang dipimpin oleh putra 'Abd Al-Fattah, Kiai Dahlan, dengan pusatnya di Pagendingan, Tasikmalaya (Jawa Barat) dan beberapa cabang lokal, di mana pengikutnya tampaknya juga kebanyakan berasal dari Tasikmalaya.[34]

Zikir Idrisiyah dilakukan sambil berdiri, dengan suara dan gerakan tubuh yang keras, dan merupakan hal yang umum bagi para pesertanya bila mengalami ekstase. Ini sangat berbeda dengan tarekat Sanusiyah Mesir, yang tidak menyukai ekstase dan zikir dilakukan secara tenang dan terkendali, tetapi ia sangat serupa dengan tarekat Ahmadiyah Malaysia (dan Mesir), yang sama-sama mengamalkan zikir ekstatik. (Doa-doa dari kedua tarekat ini, tentu saja, sama; semuanya disusun oleh Ahmad ibn Idris). Hal ini boleh jadi disebabkan karena adanya hubungan antara Kiai 'Abd Al-Fattah atau Kiai Dahlan dengan rekan-rekan Ahmadiyah mereka di Malaysia setelah tarekat Idrisiyah dikembangkan di Jawa Barat. Kiai Dahlan mengaku bahwa dia memperkenalkan beberapa unsur baru ke dalam tarekat ini, seperti ketentuan mengenakan pakaian khas dan larangan merokok.

Tarekat Lokal

Di samping tarekat-tarekat besar, "internasional", telah muncul pula beberapa tarekat yang memiliki corak yang benar-benar lokal, sebagian di antaranya bersifat sinkretik

dalam ajaran dan amalannya. Adalah tidak mungkin menarik garis pemisah yang jelas antara tarekat lokal ini dengan gerakan-gerakan kebatinan, di luar keterikatan eksplisit tarekat lokal dengan tradisi Islam. Kebanyakan tarekat lokal tersebut dianggap sebagai tidak ortodoks *(ghairu mu'tabarah)* oleh tarekat lain, baik karena ajaran-ajarannya dicurigai menyimpang dari syariat atau karena mereka tidak memiliki silsilah yang meyakinkan. Untuk memisahkan diri mereka dari sekte-sekte lokal yang dicurigai tidak ortodoks ini, sejumlah tarekat besar menyatukan diri dalam sebuah perhimpunan tarekat "yang dihormati" *(mu'tabar)*, dengan silsilah dan kesetiaan kepada syariat sebagai kriteria utama keanggotaannya.

Satu tarekat lokal yang nampaknya berpengaruh pada akhir abad ke-19 adalah Akmaliyah (atau Haqmaliyah), yang memperoleh pengikutnya kebanyakan di kawasan Cirebon-Banyumas, tempat kebudayaan Sunda dan Jawa bertemu. Tarekat ini dicurigai oleh pihak Belanda sebagai penghasut antikolonial dan berulang kali disebut-sebut dalam laporan-laporan intelijen. Tiga guru utamanya ditangkap dan diasingkan; setelah itu, tarekat ini tak terdengar kabarnya selama beberapa saat.[35] Ia bangkit kembali di Garut, tempat tarekat ini diajarkan oleh Kiai Kahfi dan putranya, Asep Martawidjaja, yang menguraikan ajaran-ajaran tarekat ini dalam sebuah teks panjang berbahasa Sunda, *Layang Muslimin jeung Muslimat*. Dari Garut tarekat ini menyebar ke berbagai bagian pulau Jawa di mana tarekat ini bertahan dalam sejumlah kelompok kecil. Tarekat Akmaliyah secara sempurna menganut ajaran metafisika *wahdah al-wujud* dan menganggap kitab *Al-Insan Al-Kamil*-nya 'Abd Al-Karim Al-Jili sebagai teks pokok ajaran mereka. Tarekat ini juga memiliki teknik meditasi yang khas, yang tidak terdapat pada tarekat-tarekat lain.[36]

Sejumlah tarekat lokal, baru muncul di Jawa Timur setelah kemerdekaan, yang paling terkenal di antaranya adalah tarekat Shiddiqiyah dan Wahidiyah. Keduanya tampaknya dalam kadar tertentu mencerminkan suatu peralihan masyarakat dari keterlibatan aktif dalam politik ke sikap sufistik yang mementingkan perjuangan batin, dan perubahan dari konfrontasi

antara kaum Muslim santri melawan golongan abangan kepada metode yang lebih akomodatif untuk secara berangsur-angsur menyatukan golongan yang terakhir ini ke dalam *ummah*. Tarekat Shiddiqiyah dipimpin oleh Kiai Muhtar Mu'ti dari Ploso, Jombang (Jawa Timur), yang sebelumnya sudah belajar berbagai tarekat dan dikenal luas sebagai ahli pengobatan batin. Dia mengaku bahwa tarekat Shiddiqiyah berdasarkan ajaran-ajaran yang diterimanya pada pertengahan tahun 1950-an dari seorang yang bernama Syu'aib Jamal dari Banten, yang merupakan pewaris spiritual Yusuf Makassar, tetapi Kiai Muchtar juga memberikan sebuah silsilah Qadiriyah wa Naqsyabandiyah gurunya. Ajaran-ajaran tauhid disajikan dalam bentuk yang banyak disesuaikan dengan budaya masyarakat Jawa, dan amalan-amalan sufi yang diajarkan terdiri dari membaca *ratib-ratib* panjang, yang diikuti dengan latihan pengaturan nafas.[37]

Tarekat Wahidiyah "didirikan" oleh Kiai Abdul Madjid Ma'ruf dari pesantren Kedunglo di Kediri pada awal tahun 1960-an. Amalan utamanya terdiri dari pembacaan doa (shalawat) yang panjang susunan Kiai Abdul Madjid, yang diyakini disusun berdasarkan ilham dari Allah. Pembacaan shalawat secara berjamaah ini membawa kepada suasana yang sangat emosional, yang menyebabkan para pengamalnya menangis meraung-raung dan tampak tak bisa menguasai diri. Walaupun dihalangi keras oleh sebagian ulama lain, tarekat Wahidiyah dalam waktu singkat memperoleh banyak pengikut di kalangan masyarakat awam Kediri dan menyebar ke seluruh Jawa Timur.[38]

Tentu saja, bukan hanya di Jawa saja muncul tarekat lokal. Tarekat-tarekat sejenis terdapat di seluruh pelosok negeri, dengan kandungan ortodoksi yang bertingkat-tingkat dan menyatu dengan bermacam-macam tradisi pra-Islam.[39] Tasawuf *wahdah al-wujud* dikutuk oleh kebanyakan ulama sekarang sebagai *bid'ah,* tetapi paham ini masih banyak dianut di kalangan penduduk pedesaan yang tidak banyak dipengaruhi ajaran Muslim reformis. Berulang kali sekte-sekte sufi yang mengajarkan ajaran yang bercorak *wahdah al-wujud* muncul. Kebanyakannya tidak bertahan lama dan tidak muncul ke permukaan karena tekanan kalangan ortodoks, dan baru muncul kembali beberapa tahun kemudian

dengan nama yang sama atau nama yang baru. Kalimantan Selatan adalah satu wilayah yang tampaknya merupakan lahan subur bagi tumbuhnya sekte semacam ini. Kitab karangan M. Nafis Al-Banjari, *Al-Durr Al-Nafis,* merupakan dasar-dasar skriptural bagi berbagai sekte ini. Yang paling terkenal sekarang adalah tarekat Junaidiyah, yang sebelumnya dikenal sebagai aliran Zauq, yang diperkenalkan satu generasi yang lalu oleh Haji Kasyful Anwar Firdaus.[40]

Apakah Tarekat Punya Masa Depan?

Tarekat beserta jamaah pengikutnya biasanya merupakan gejala pedesaan, dan jumlah pengikutnya tampaknya mencapai puncaknya pada masa-masa krisis. Pada tahun-tahun terakhir ini, dengan masuknya barang-barang elektronik, televisi, jalan beraspal dan tersedianya kendaraan angkutan yang murah di desa-desa, tampaknya telah mengakibatkan jumlah pengikut tarekat yang sebelumnya populer di daerah-daerah tertentu mengalami penurunan secara mencolok, meski tidak seluruhnya demikian.

Di pihak lain, beberapa tarekat mendapatkan pengikut baru di kalangan penduduk perkotaan, dan tidak hanya di lingkungan masyarakatnya yang paling tradisional. Beberapa orang guru tarekat menarik perhatian kalangan berpendidikan dan mendapatkan murid-murid di lingkungan kelas atas. Penanggulangan masalah-masalah seperti kecanduan obat bius dan penyembuhan para penderita psikosomatik merupakan salah satu kegiatan mereka. Melalui kegiatan inilah mereka menarik sejumlah murid baru menjadi pengikut tarekat. Sebagian dari kelompok murid baru ini termasuk orang-orang Muslim berlatar belakang modernis atau sekular, yang merasa tidak puas dengan suasana keagamaan rasional tetapi tidak memberi sentuhan emosional di lingkungan mereka semula, mereka mencari pengalaman keagamaan yang bersifat langsung dan emosional melalui tarekat.

Sebagian tarekat juga menjalankan sejumlah fungsi lain yang tidak bersifat keagamaan. Setiap tarekat sekaligus

berfungsi sebagai jaringan sosial, dan keanggotaan tarekat melahirkan sejumlah hubungan sosial yang sekali waktu dapat dimanfaatkan. Terutama bagi orang-orang yang baru mencari penghidupan di kota, jaringan tarekat dapat berguna dalam mendapatkan pekerjaan, tempat tinggal, bantuan-bantuan ketika dalam kesulitan, dan seterusnya. Bagi sebagian anggotanya, tarekat juga berfungsi sebagai pengganti keluarga yang memberikan kehangatan dan perlindungan yang tidak didapatkan di tempat lain. Memudarnya masyarakat tradisional tampaknya tidak, sebagaimana seringkali diasumsikan, menyebabkan kemunduran tarekat yang tak terhindarkan, tetapi memberikan kepadanya fungsi-fungsi sosial baru serta kalangan pengikut yang sama sekali baru. []

Catatan akhir:

1. Dua artikel yang berisi survei, dari perspektif yang berbeda, mengenai perdebatan tersebut dan berbagai teori yang diajukan adalah: G J.W Drewes, "New Light on the Coming of Islam?", *Bijdragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde* 124 (1968), 433-459, dan Syed Farid Alatas, "Notes on various theories regarding the Islamization of the Malay Archipelago", *The Muslim World* 75 (1985), 162-175.
2. Karya J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford University Press, 1971) hingga sekarang tetap merupakan tinjauan yang terbaik mengenai muncul dan berkembangnya tarekat-tarekat.
3. A.C Milner, "Islam and the Muslim state", dalam: M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast* Asia (Leiden: Brill, 1983), hlm. 23-49.
4. Pim Schoorl, "Islam, Macht en Ontwikkeling in het Sultanaat Buton", dalam: B. Venema (ed.), *Islam en Macht* (Assen: Van Gorcum, 1987), hlm. 52-65.
5. Anthony H. Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia", *Journal of the Pakistan Historical Society* 9 (1961), 143-161; idem, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia* 19 (1975), 33-35.
6. Ph.S. van Ronkel, "Account of Six Malay Manuscripts of the Cambridge University Library", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* 6e volgreeks, 2 (1896), 1-53.
7. Teks-teks ini sudah disunting dan diter jemahkan oleh G.W.J. Drewes: *Een Javaanse Primbon uit de Zestiende Eeuw* (Leiden: Brill, 1954); *The Admonitions of Seh Bari* (The Hague: Nijhoff, 1969); *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* (The Hague: Nijhoff, 1978).
8. Syed M. Naquib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya University Press, 1970); G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht-Holland: Foris, 1986).
9. C.A.O. van Niewenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai* (Leiden: Brill, 1915).

10. Anthony H. Johns, *"The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet"* (Canberra: ANU, 1965).
11. Takeshi Ito, "Why did Nuruddin Al-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H.?", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 134 (1978), 489-491.
12. Pandangan-pandangan sufi Al-Raniri dianalisis dalam: Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniny* (Jakarta: Rajawali, 1983); Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *A Commentary on the hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986) .
13. Snouck Hurgronje, *De Atjehers (Batavia:* Landsdrukkerij & Leiden: Brill, 1894), jilid II, 256-264 memberikan berbagai praktik (debus) yang berkaitan dengan tarekat Rifa'iyah di Aceh pada akhir abad ke-19 yang mungkin menyebar di sana melalui penyebarannya yang kedua, lama setelah masa Al-Raniri. Praktik yang sama menjadi populer di Banten (Jawa Barat) pada pertengahan abad ke-18, lihat Martin van Bruinessen, "Shari'a court, Tarekat dan Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate", *Archipel* 47, 1994 (terjemahan Indonesianya ada dalam buku ini di hlrn. 246-284).
14. D.A. Ringkes, *Abdoerraoef van Singkel. Bijdragen tot de Kennis van de Mystiek op Sumatra en Java* (Disertasi, Leiden, 1909).
15. Pengamatan Snouck Hurgronje dalam jilid kedua *Mekka*-nya (1889) masih merupakan sumber paling terperinci dan yang bernilai mengenai kehidupan sosial dan intelektual komunitas Jawah di Makkah.
16. Lihat Anthony H. Johns, "Friends in Grace: Ibrahim Al-Kurani and 'Abd Ar-Ra'uf Al-Singkeli", dalam: S. Udin (ed.); *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana* (Jakarta: Dian Rakyat, 1978), hlm. 469-85, dan artikel dari penulis yang sama "Al-Kurani" dan "Al-Kushashi" dalam *Encyclopaedia of Islam.*
17. Martin van Bruinessen, "The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes", dalam: Harry A. Poeze dan Pim Schoorl (ed.),

Excursies in Celebes (Leiden: KITLV Press, 1991), hlm. 251-270.

18. Karya asli berbahasa Arab dari teks ini, *Al-Manaqib Al-Kubra* mungkin sudah tak dapat ditemukan, tetapi sejumlah salinan naskah versi Melayunya masih ada. Teks berbahasa Melayu ini disunting dalam disertasi Ahmad Purwadaksi, *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman* (Fakultas Sastra UI, Jakarta, 1992).
19. Demikianlah *Hikayat Syekh Muhammad Samman* berbahasa Melayu, lihat Purwadaksi, *op. cit.,* hlm. 335-6.
20. Lihat van Bruinessen , "Tariqa Khalwatiyya ..." (dalam buku ini).
21. Para guru Makkah dari Tarekat Naqsyabandiyah dan Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dibicarakan secara panjang lebar dalam buku saya *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992, edisi Inggrisnya akan diterbitkan KITLV Press, Leiden).
22. Argumen ini disajikan secara lebih terperinci dalamBab III-4 buku ini, "Qadhi, Tarekat dan Pesantren."
23. Teks yang disebut, *Sya'ir Perang Menteng,* disunting dalam: M.O. Woelders, *Het Sultanaat Palembang, 1811-1825* ('s Gravenhage: Nijhoff, 1975), hlm. 194-222.
24. Diperikan dalam Helius Sjamsuddin, "Islam and Resistence in South and Central Kalimantan in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries", dalam M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context* (Clayton, Centre for Southeast Asian Studies, Monash University, 1991), hlm. 7-17. Teks *ratib* yang dipakai diterjemahkan dalam P.J. Veth, "Het Beratip Beamal in Bandjermasin", *Tijdschrift voor Nederlandsch -Indie* 3 no.1 (1869), 331-349.
25. Sartono Kartodirdjo, *The Peasant's Revolt of Banten in 1888* ('s Gravenhage: Nijhoff, 1966).
26. Kenneth Robert Young, *The 1908 Anti-Tax Rebellion in Minangkabau (West Sumatra): A Socio-Economic Study of an Historical Case of Political Activism Among Indonesian*

Peasants (Tesis Ph.D, University College, London, 1983); Werner Kraus, *Zwischen Reform und Rebellion: Uber die Entwicklung des Islams in Minangkabau (Westsumatra) Zwischen den Beiden Reformbewegungen der Padri (1837) Und der Modernisten (1908)* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984) , hlm. 170-200.

27. Penyebairan tarekat-tarekat ini ke seluruh Nusantara dibicarakan secara terperinci dalam van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*. Bdk. Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia", *Der Islam* 67 (1990), 150-179.
28. Lihat kritik mendalam atas konsep ini dalam R.S. O'Fahey & Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered". *Der-Islam,* 70 (1993), 52-87, dan pembahasan dalam R.S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and The Idrisi Tradition* (Evanston, III: Northwestern University Press, 1990), hlm. 1-9.
29. Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World* (London: Oxford University Press, 1965); O'Fahey, *Enigmatic Saint,* Trimingham, *Sufi Orders,* hlm. 107-116. Ibn Idris diajari sebuah doa pendek oleh Al-Khidir, di hadapan Nabi; di samping itu dia mengambil doa-doa dan amalan-amalan lain dari gurunya, 'Abd Al-Wahhab Al-Tazi, murid dari 'Abd Al-'Aziz Al-Dabbagh yang juga menerima berbagai doa dan amalan itu langsung dari Al-Khidir.
30. G.F. Pijper, "De Opkomst der Tidjaniyyah op Java", dalam Pijper, *Fragmenta Islamica* (Leiden: Brill, 1934) hlm. 97-121.
31. Moeslim Abdurahman, "Tijaniyah, Tarekat yang Dipersoalkan?", *Pesantren V* no. 4 (1988), 80-89.
32. Hamdan Hassan, *Tarekat Ahmadiyah di Malaysia. Suatu Analisis Fakta Secara Ilmiah (Kuala* Lucnpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990).
33. Saya sudah berusaha, namun tidak berhasil menemukan jejak-jejak tarekat Sanusiyah dan ldrisiyah di Sulawesi Selatan. Seorang ulama Bugis terkenal, Muhammad As'ad (w. 1953) memang bertemu dengan Ahmad AI-Syarif dan bahkan

menjadi sekretarisnya beberapa saat sebelum kembali ke Sulawesi pada tahun 1928; namun dia, tampaknya tidak mengajarkan tarekat. Lihat Muh. Hatta Walinga, *Kiyai Haji Muammad As'ad: Hidup dan Perjuangannya* (Skripsi Sarjana, *Fakultas Adab,* IAIN Alauddin, Ujung Pandang, 1401/1980).

34. Mustafsirah Marcoes, *Perkembangan Tarekat Idrisiyah di Pesantren Fat-hiyyah Pagendingan Tasikmalaya* (Skripsi Sarjana, Fakultas Ushuluddin, IAIN Syarif Hidayatullah, jakata, 1984).
35. Tulisan-tulisan dari ketiga guru, Hasan Maulani dari Lengkong, Malangyuda dari Rajawana Kidul, dan Nurhakim dari Pasir Wetan, yang disita, dianalisis dalam G.W.J. Drewes, *Drie Javaansche Goeroe's. Hun Leven, Onderricht en Messiasprediking* (Disertasi, Leiden, 1925).
36. Untuk informasi yang lebih terperinci mengenai tarekat Akmaliyah dan kemungkinan asal-usul berbagai teknik meditasinya, lihat artikel saya, "Najmuddin Al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin Akbar: Traces of a Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* 150 (1994), 305-329 (terjemahannya dalam buku ini hlm. 223).
37. Latihan-latihan mistik tersebut diperikan dalam: Syafi'ah, *Tarekat Khalwatiyyah Shiddiqiyyah di Desa Losari Kecamatan Ploso Kabupaten Jombang* (Skripsi Sarjana, Fakultas Ushuluddin IAIN Susan Kalijaga, Yogyakarta, 1989). Lihat juga Qowa'id, "Tarekat Shiddiqiyyah: Antara Kekhusyukan dan Gerakan", *Pesantren* IX, No. 1 (1992), 89-96.
38. Abdurrahman Wahid, "Penelitian Pesantren Kedunglo, Kodya Kediri", *Bulletin Proyek Agama dan Perubahan Sosial no. 4* (Jakarta: LEKNAS-LIPI, 1977), 18-26; Moeslim Abdurrahman, "Sufisme di Kediri", dalam: *Sufisme di Indonesia* [*Dialog* edisi Khusus] (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama RI., 1978), hlm. 23-44).
39. Sejumlah tarekat lokal diperikan dalam Djohan Effendi, "Uber Nichtorthodoxe and Synkretische Bruderschaften im Heutigen Indonesien", dalam Werner Kraus (ed.), *Islamische Mystische*

Bruderschaften im Heutigen Indonesien (Hamburg: Institut fur Asienkunde. 1990), hlm. 100-130.

40. Ahmad Zaini H.M., *Aliran Zauq di Kabupaten Hulu Sungai Utara* (Risalah Sarjana Muda, Fakultas Ushuluddin, IAIN Antasari, Banjarmasin, 1975); H.D. Mirhan, *Tarekat Junaidiyah di Halong Dalam Agung Harnai. Sebuah Studi Perbandingan* (Skripsi Sarjana, Fakultas Ushuluddin, IAIN Antasari, Banjarmasin, 1983).

TAREKAT QADIRIYAH DAN ILMU SYAIKH ABDUL QADIR JILANI DI INDIA, KURDISTAN DAN INDONESIA

Hamzah nin asalnya Fansuri
Mendapat wujud di tanah Syahr Nawi
Beroleh khilafat ilmu yang 'ali
Daripada Abdul Qadir Jilani [1]

Penyair besar Hamzah, seperti diterangkannya dalam bait ini, bukan saja penganut paham *wahdah al-wujud* tetapi juga pengamal ilmu Abdul Qadir Jilani, bahkan ada kemungkinan pernah menjadi khalifah tarekat Qadiriyah. Hamzah telah "mendapat wujud", yaitu mencapai tingkat penghayatan *wahdah al-wujud*, ketika ia bermukim di Ayuthia, ibu kota Muangthai (yang oleh orang Persia dan India dinamakan, dalam bahasa Parsi, Syahr-i Naw, "Kota Baru"). Pengalaman ruhani kedua yang disebutnya adalah penerimaan *khilafat* (ijazah untuk mengajar) ilmu Abdul Qadir. Dari bait ini tidak jelas, apakah Hamzah mendapat ijazah ini juga di Syahr-i Naw atau di tempat lain. Kita tahu bahwa di zaman Hamzah terdapat jamaah orang Islam dalam jumlah besar, yang terutama berasal dari Persia atau India. Tidak mustahil kalau di antara mereka terdapat pengamal atau bahkan syaikh tarekat Qadiriyah, karena tarekat tersebut pada zaman itu memang populer di India[2]. Namun, satu bait yang lain dengan jelas menegaskan bahwa *khilafat* diperolehnya di Baghdad:

Syaikh Al Fansuri terlalu 'ali
Beroleh khilafat di benua Baghdadi...[3]

Makam Syaikh Abdul Qadir yang terletak di kota Baghdad itu, sudah sejak lama menjadi tempat ziarah yang penting, dan merupakan salah satu pusat penyebaran tarekat Qadiriyah. Hamzah rupanya juga sudah menziarahi makam ini, dan di sanalah barangkali terjadi pembai'atannya dalam ilmu Syaikh Abdul Qadir Jilani:

Hamzah Fansuri sedia zhahir
Tersuci pulang pada Sayyid Abdul Qadir
Dari sana ke sini tertha'ir-tha'ir
Akhir mendapat pada diri zhahir [4]

Pertemuan ruhani dengan Abdul Qadir dalam bait ini sekali lagi digambarkan sebagai suatu tahap dalam perjalanan yang akhirnya menuju kepada penghayatan *wahdah al-wujud*: "mendapat pada diri zhahir" bisa diartikan dengan "menemukan Tuhan di dalam dirinya".

Bait-bait di atas cukup samar, sehingga perbedaan pendapat dalam penafsiran tidak dapat dihindarkan. Yang jelas, Hamzah telah memperoleh ilmu Abdul Qadir (yang agaknya berarti: masuk tarekat Qadiriyah), entah di Baghdad sendiri, entah di Syahr-i Naw di bawah bimbingan seorang syaikh dari India atau Iran. Dengan demikian, Hamzah (wafat sekitar 1590) adalah orang Indonesia pertama yang yang kita ketahui secara pasti menganut tarekat pertama yang disebut dalam sumber-sumber pribumi.

Ada indikasi bahwa tarekat Qadiriyah bertahan di Aceh setelah Hamzah. Ketika Syaikh Yusuf Makassar singgah di Aceh dalam perjalanannya dari Sulawesi ke Mekkah, sekitar tahun 1645, ia masuk tarekat Qadiriyah di sana, seperti ditulisnya dalam risalah *Safinah Al-Najat* [5]. Sebagai guru Syaikh Yusuf di Aceh, naskah menyebut Muhammad Al-Jilani, "yang terkenal dengan nama Syaikh Nuruddin Hasanji bin Muhammad Hamid Al-Raniri". Ini

barangkali kesalahan penyalin: Muhammad Al-Jilani tidak sama dengan Nuruddin tetapi pamannya,[6] yang memang juga pernah menetap di Aceh. Selain itu, ketika Yusuf tiba di Aceh, Nuruddin sudah pulang ke India dan pamannya barangkali sudah lama almarhum. Namun mungkin saja tarekat Qadiriyah waktu itu dihubungkan dengan nama kedua tokoh besar ini, walaupun sebetulnya Nuruddin menganut tarekat Rifa'iyah. Silsilah yang diberikan Syaikh Yussuf sebagai silsilah Qadiriyah identik dengan silsilah Rifa'iyah yang diberikan Nuruddin sendiri dalam kitab *Jawahir Al-'Ulum*-nya. Tidak mustahil kalau penganut Rifa'iyah telah berusaha memperkokoh legitimasi tarekat mereka dengan nama Abdul-Qadir (jangan kita lupa bahwa Raniri, sang penentang ajaran Hamzah, terpaksa melarikan diri dari Aceh pada tahun 1644). Tetapi juga sangat mungkin kalau kedua tarekat ini (yang sering dihubungkan satu dengan lain) sudah diajarkan oleh guru-guru sebelum Nuruddin Al-Raniri. Dalam silsilah tersebut, kedua Raniri didahului oleh sejumlah ulama dari Hadramaut (kebanyakan dari marga Al-'Aidarus) yang menetap di Gujarat (negara India bagian barat). Sayyid 'Abdullah Al-'Aidarus-lah yang yang membawa tarekatnya ke sana dari Yaman, pada awal abad ke-16. Tokoh pertama yang namanya tertera di kedua silsilah tersebut adalah Isma'il bin Ibrahim Al-Jabarti di Zabid (Yaman); mungkin dialah yang menggabungkan Rifa'iyah dengan Qadiriyah. Menurut silsilah Syaikh Yusuf Makassar, Jabarti menerima Qadiriyah melalui jalur yang mulai dengan seorang Yusuf Al-Asadi, yang konon ditunjukkan sebagai khalifah oleh Abdul Qadir sendiri.[7]

Dengan demikian, kita tahu salah satu jalur yang mengantarkan tarekat Qadiriyah sampai ke Indonesia. Ini barangkali bukan satu-satunya jalur. Hamzah, agaknya, mengambil tarekat ini dari jalur yang lain, seperti dikemukakan di atas. Di Jawa juga sudah sejak lama terdapat pengaruh Qadiriyah, walaupun kita tidak mempunyai informasi yang sangat tepat. Menurut tradisi rakyat daerah Cirebon, Syaikh Abdul Qadir Jilani sendiri pernah datang ke Jawa, bahkan orang masih dapat menunjukkan kuburannya.

Indikasi lain tentang pengaruh Qadiriyah (atau pemujaan Syaikh Abdul Qadir) di Banten, adalah pembacaan kitab-kitab *Manaqib Abdul Qadir* pada kesempatan tertentu, yang sejak

lama telah menjadi bagian dari kehidupan beragama di sana. Pembacaan manaqib ini lazim dianggap berfaedah melindungi pembacanya terhadap segala bahaya—berkat karamah Syaikh Abdul Qadir—dan sampai sekarang masih dilakukan di berbagai daerah Indonesia. Terjemahan manaqib dalam bahasa Jawa yang pertama (biasanya dikenal dengan judul *Hikayat Seh*) barangkali dibuat di Banten. Karena gaya bahasanya yang kuno, Poerbatjaraka memperkirakan bahwa terjemahan ini berasal dari abad ke-17.[8]

Dalam *Serat Centhini*, salah seorang tokohnya, Danadarma, mengaku pernah belajar kepada "Seh Kadir Jalena" di perguruan di Gunung Karang di Banten. Beberapa indikasi ini, agaknya, menunjukkan bahwa "ilmu Abdul Qadir Jilani" telah diajarkan di Cirebon dan Banten, setidak-tidaknya sejak abad ke-17. Pada pertengahan abad ke-18, Sultan Banten 'Arif Zainul 'Asyiqin, dalam segel resminya, menggelari dirinya "Al-Qadiri". Tidak dapat diketahui apakah beliau sultan pertama yang memakai gelar itu, karena segel para pendahulunya tidak ditemukan lagi.[9]

Apa sebetulnya "ilmu Abdul Qadir Jilani" yang telah diajarkan di Aceh dan Jawa? Apakah kita boleh mengidentikkannya dengan tarekat Qadiriyah, ataukah ilmu yang dimaksudkan hanya suatu jenis ilmu kekebalan? Kesaktian dan kekebalan, seperti kita ketahui, sangat dihargai dan dicari pada masa pengislaman Jawa, dan guru yang menguasai ilmu-ilmu itu lebih disegani daripada yang lain. "*Ing waktu punika*", kita baca dalam babad, "*tetiyang Jawi kathah kang sami remen nggeguru lampah ing agami rasul tuwin nggeguru kadigdayan sarta kateguhan*". Dan ilmu-ilmu itulah yang diajarkan oleh para wali, terutama Sunan Kalijaga dan Sunan Kudus.[10] Dalam tradisi rakyat di hampir seluruh dunia Islam, kekebalan dihubungkan dengan nama dua wali besar, Abdul Qadir dan Ahmad Rifa'i (yang sering dianggap sebagai murid Abdul Qadir). Tidak mengherankan kalau mereka (terutama Abdul Qadir) populer di kalangan orang Jawa, yang sangat tertarik kepada kekuatan magis. Sebuah naskah tasawuf yang sederhana dari Jawa Barat menyebut Syaikh Abdul Qadir sebagai sumber ilmu makrifat yang diajarkan oleh para wali di Jawa.[11]

Permainan debus di Indonesia mula-mula berhubungan dengan tarekat Rifa'iyah (di Aceh) dan Qadiriyah (di Banten).

Namun baik dalam latihan kekebalan maupun pemujaan terhadap Syaikh Abdul Qadir (dalam bentuk pembacaan manaqib) juga berkembang di luar kalangan tarekat itu sendiri dan sudah termasuk bagian dari kehidupan keagamaan rakyat. Kesan saya, jumlah pengikut tarekat Qadiriyah di Indonesia—sebelum berkembangnya tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah pada akhir abad ke-19—sebetulnya sedikit sekali. Mungkin saja wirid-wirid yang dipakai dalam berbagai aliran kesaktian dan kekebalan berasal dari tarekat ini, tetapi sudah sejak lama diamalkan di luar konteks tarekat itu sendiri.

Syaikh Abdul Qadir dan Sejarah Tarekat Qadiriyah

Syaikh Abdul Qadir meninggal dunia di Baghdad pada tahun 1166 (561 Hijri). Makamnya sejak dahulu hingga sekarang tetap diziarahi khalayak ramai, dari segala pelosok dunia Islam. Di kalangan kaum sufi, Abdul Qadir diakui sebagai *ghauts* atau *quthb al-awliya*, yang menduduki tingkat kewalian yang tertinggi. Dalam kepercayaan rakyat, Syaikh Abdul Qadir adalah wali terbesar, yang diberikan wewenang untuk menolong manusia lain dalam keadaan bahaya. Lebih dari semua wali lain, Syaikh Abdul Qadir dikagumi dan dicintai rakyat, di mana-mana orangtua menceritakan riwayat tentang karamat-karamatnya kepada anak-anak mereka, dan hampir setiap upacara keagamaan tradisional, orang menghadiahkan pembacaan Al-Fatihah kepadanya.

Nisbah Al-Jilani menunjuk kepada tempat kelahirannya, daerah Gilan. Para ahli biasanya menganggap bahwa yang dimaksud wilayah ini adalah wilayah Gilan di bagian utara Iran. Namun orang Kurdi mengklaim, dan ini sangat masuk akal, bahwa Abdul Qadir berasal dari daerah Gilan di Kurdistan selatan, 150 kilometer sebelah timur kota Baghdad. Oleh karena itu, ada yang menggelarinya *ghauts-i Kurdi*. Tarekat Qadiriyah sudah lama punya banyak penganut di Kurdistan, dan di sana masih ada suatu keluarga syaikh yang mengaku keturunan langsung dari Syaikh Abdul Qadir.

Karisma Syaikh Abdul Qadir, terutama di kalangan rakyat awam, luar biasa, dan riwayat-riwayat tentang kehebatannya,

kesalehannya, dan keajaiban yang dilakukannya tersebar luas dengan cepat. Legenda-legenda tentang Syaikh Abdul Qadir yang diceritakan dalam kisah-kisah hidupnya menjadi semakin luar biasa. Kisah hidup pertama, dalam kitab *Bahjah al-Asrar* karangan Ali bin Yusuf Al-Syattanaufi (wafat 713/1314, yaitu satu setengah abad setelah Abdul Qadir) sudah mengandung banyak cerita keajaiban yang luar biasa. Penulis berikutnya, Al-Dzahabi (wafat 1348) dalam *Ta'rikh Al-Islam*-nya, masih meragukan banyak cerita yang berlebihan, tetapi tidak lama kemudian, 'Afifuddin Al-Yafi'i (wafat 1367) mengarang kitab manaqib yang yang memantapkan nama Abdul Qadir sebagai ahli keajaiban yang terbesar: *Khulashah Al-Mafakhir fi Ikhtishar Manaqib Al-Syaikh 'Abd Al-Qadir*.[12] Kitab ini merupakan dasar beberapa versi manaqib yang beredar di Indonesia. Setelah Yafi'i, beberapa ulama mengarang kitab manaqib yang lebih "ekstrem" lagi, yang paling penting di antaranya kitab *Lujjain Al-Dani* oleh Ja'far bin Hasan Al-Barzinji (wafat 1766), pengarang yang di Indonesia sekarang terdapat setidak-tidaknya tujuh edisi teks ini (dengan terjemahan dan komentar dalam bahasa Jawa, Sunda, dan Indonesia) yang berbeda.[13]

Kita tidak bisa mengetahui secara pasti apa sebetulnya amalan-amalan dan teknik sufi yang diajarkan oleh Syaikh Abdul Qadir sendiri. Dua kitab karangannya, *Futuh Al-Ghaib* dan *Al-Fath Al-Rabbani*,[14] merupakan kumpulan ceramah, yang ajarannya lebih bersifat etis dan sangat umum. Para orientalis sangat meragukan apakah tarekat Qadiriyah didirikan oleh Abdul Qadir sendiri; mereka umumnya menduga bahwa tarekat ini baru muncul beberapa generasi kemudian. Meskipun demikian, sangat mungkin bahwa Syaikh Abdul Qadir juga mempunyai ajaran khusus, yang tidak disebarkan melalui ceramah-ceramahnya tetapi disampaikan kepada murid-murid terdekat saja. Dari anaknya sendiri (ia mempunyai tidak kurang dari 11 anak, malah menurut beberapa sumber 49), dua orang dikenal sebagai sufi dan ahli zuhud, 'Abd Al-Razzaq dan 'Abd Al-'Aziz, dan tidak mustahil bahwa mereka meneruskan ajaran ayah mereka. 'Abd Al-'Aziz telah meninggalkan Baghdad dan menetap di sebuah desa di kawasan Kurdistan. Keluarga ulama yang sangat terkenal di

Kurdistan, Sadate Nehri ('para sayyid dari desa Nehri'), mengklaim diri sebagai keturunannya. Keluarga ini telah banyak melahirkan syaikh tarekat Qadiriyah yang terkemuka (namun pada abad ke-19, sebagian besar keluarga ini "pindah" ke tarekat Naqsyabandiyah). Demikian juga di Maroko, para syaikh tarekat Qadiriyah (lebih dikenal sebagai Jilaliyah di sana) mengklaim diri sebagai keturunan 'Abd Al-'Aziz dan saudaranya Ibrahim (yang pernah pindah ke Andalus) dan pewaris ilmu mereka.

Selain anaknya sendiri, beberapa muridnya disebut sebagai penyebar ajaran tasawuf. Kitab *Bahjah Al-Asrar* menyebutkan empat nama : Dua orang di Suriah (Muhammad Al-Bata'ihi dan Taqiyuddin Al-Yunini), seorang di Mesir (Muhammad bin 'Abd Al-Samad), dan seorang di Yaman ('Ali Al-Haddad). Yusuf Al-Asadi, yang namanya tadi kita lihat dalam silsilah Yusuf Makassar, tak disebut di antaranya, dan tidak saya temukan sumber lain pula.

Menurut Trimingham, sekitar tahun 1300 tarekat Qadiriyah sudah mapan di Irak dan Suriah, tetapi masih kecil dan belum disebarluaskan ke luar kedua wilayah ini. Baru satu abad kemudian, tarekat ini masuk ke anak benua India untuk pertama kalinya, dan baru mulai berkembang menjelang akhir abad ke-15. Pada masa yang sama, tarekat ini juga mulai berkembang di Afrika Utara (walaupun sebelumnya mungkin sudah hadir di Andalus). Sekitar 1550, tarekat ini dibawa ke Afrika Timur. Di Turki, Qadariyah baru masuk pada awal abad ke-17 (jadi, tidak lama setelah zaman Hamzah Fansuri), tetapi kemudian berkembang pesat. Tokoh besarnya, Isma'il Rumi (wafat 1631 atau 1643) mendirikan tidak kurang dari 40 *tekke*, pusat tarekat, di Istanbul dan sekitarnya. Beberapa dasawarsa kemudian, tarekat Qadiriyah sudah tersebar di seluruh Asia Kecil dan Eropa Timur.

Tarekat Qadiriyah di India dan Pengaruhnya Terhadap Indonesia

Seperti kita lihat di atas, tarekat Qadiriyah di Aceh ada hubungannya dengan suatu cabang tarekat ini di Gujarat, India Barat. Cabang ini bukan satu-satunya di anak benua besar itu. Tarekat Qadiriyah pernah dibawa ke situ melalui berbagai jalur, seluk beluk sejarah tarekat ini masih sangat tidak jelas,

tetapi berkat kajian penting Sayyid Abbas Athar Rizvi,[15] garis besar perkembangannya di India sekarang diketahui. Sebelum melanjutkan, ada baiknya kalau rangkuman singkat dari temuan Rizvi tersebut saya utarakan lebih dahulu.

Orang pertama yang membawa Qadiriyah ke India (tepatnya ke negara Bidar, di bagian barat India tengah) ialah Mir Nurrullah, seorang cucu tokoh sufi Iran yang besar, Syah Ni'matullah Wali. Walaupun Syah Ni'matullah dikenal sebagai suatu pendiri tarekat tersendiri (Ni'matullahiyah), ia juga telah belajar tarekat Qadiriyah dari Al-Yafi'i (pengarang *Khulashah Al-Mafakhir*), dan dia juga mengirim cucunya ke india. Nurullah diterima baik oleh istana Bidar, tetapi tak meninggalkan bekas yang berarti; setelah ia meninggal, tarekat tersebut tidak bertahan lama.

Pada paruh kedua abad ke-15, Syaikh Muhammad Al-Husaini Al-Jilani mendirikan sebuah *khanaqah* Qadiri di Uch (dekat kota Multan di Panjab, sekarang bagian dari Pakistan). Syaikh Muhammad ini mengaku masih keturunan, generasi kedelapan Syaikh Abdul Qadir. Setelah Syaikh Muhammad wafat (1482 atau 1517) yang lazim disebut sebagai 'Abdul Al-Qadir Al-Tsani, Abdul Qadir kedua. Menurut legenda-legenda rakyat India Abdul Qadir II ini tidak kalah ajaibnya dibandingkan Abdul Qadir pertama dan banyak sekali orang Hindu yang diislamkan olehnya. Keturunannya menyebarkan tarekat ini di seluruh wilayah Punjab sampai Kasymir.

Awal abad ke-16, Sultan Sikandar Lodi, yang menguasai wilayah sekitar Delhi dan Agra, mengundang seorang Syaikh Qadiri, Abdul Fath Al-Malikki, untuk mengajarkan tarekat di kawasan ini. Kemudian datang juga keturunan Abdul Qadir, baik dari Dekkan (India Selatan) maupun dari Iraq dan menetap di daerah Delhi.

Daerah India yang paling subur bagi tarekat Qadiriyah ternyata adalah Gujarat (di India bagian barat). Guru pertama di sini, agaknya, adalah Sayyid Jamil Patsri, yang mengklaim diri keturunan Abdul Qadir sendiri melalui putranya, 'Abd Al-Wahhab. Atas undangan Sultan Bahadur Syah (memerintah 1526-1537), Sayyid Jamil menetap di kota istana Ahmadabad, dan meninggal

di sana pada tahun 1564. Selain dia, dua keturunan Abdul Qadir lainnya juga datang dan menetap di Ahmadabad. Semasa dengan ketiga syaikh tarekat ini, dua syaikh dari jalur lain juga mengajarkan tarekat Qadiriyah di kota Burhanpur: Syah Husain Khuda-Numa dan putranya Sayyid 'Abd Al-Samad Khuda-Numa.

Selain cabang yang disebut oleh Rizvi, ternyata masih ada dua cabang lagi yang pernah punya pengaruh di Indonesia. Tadi sudah kita lihat kemungkinan adanya suatu cabang tarekat Qadiriyah yang dibawa dari Yaman dan dikembangkan oleh golongan sayyid Hadhramaut di Gujarat. Pembawa pertama, 'Abdullah Al-'Aidarus, dapat diperkirakan datang ke Gujarat pada awal abad ke-16. Guru-guru Hadhrami ini rupanya mengajarkan dua tarekat sekaligus, Qadiriyah dan juga Rifa'iyah.

'Abd Al-Ra'uf Al-Singkili, pembawa tarekat Syattariyah ke Aceh, dalam kitabnya *'Umdah Al-Muhtajin* memberikan silsilah Qadiriyah India yang lain lagi. Guru-guru 'Abd Al-Ra'uf di Madinah, Ahmad Al-Qusyasyi dan Ibrahim Al-Kurani, di samping tarekat Syattariyah juga juga mengajarkan tarekat Chisytiyah, Qadiriyah, dan Naqsyabandiyah. Keempat tarekat tersebut telah diajarkan sebagai satu paket di Gujarat dan kemudian Madinah. Qadiriyah dan Syattariyah, oleh Syaikh Hidayatullah Sarmast (awal abad ke-16), dan diajarkan secara bersama oleh syaikh tersebut dan para penggantinya, yaitu Haji Hudlur, Muhammad Al-Ghausts, Wajihuddin Al-'Alawi (semua di Gujarat), Sibghatullah bin Ruhullah (di Bidar, India bagian tengah, kemudian di Madinah),[16]Ahmad Syinnawi dan Ahmad Qusasyi (di Madinah). 'Abd Al-Ra'uf sendiri, agaknya, hanya mengajarkan tarekat Syattariyah saja dan tidak meneruskan Qadiriyah. Tetapi ada orang Indonesia lain yang mengamalkannya: dalam sebuah naskah dari Sulawesi Selatan, yang ditulis tidak lama kemudian, kita menemukan beberapa uraian tentang tarekat Qadiriyah (disamping Khalwatiyah). Silsilah Qadiriyah dalam naskah ini hampir sama dengan yang diberikan oleh 'Abd Al-Ra'uf. Syaikh-syaikh terakhir, setelah Ahmad Al-Qusyaisi dan Ibrahim Al-Kurani adalah Abu Thahir (putra Ibrahim) dan seorang Indonesia, Yusuf "Tibuku" (Cibogo, Bogor?), yang kemudian mengajar tarekat Qadiriyah di Sulawesi Selatan.[17]

Ahmad Khatib Sambas dan Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah

Pada pertengahan ke-19 seorang ulama dari Kalimantan yang sudah lama menetap di Makkah, Ahmad Khatib Sambas, mulai mengajarkan tarekat Qadiriyah yang digabungkan dengan Naqsyabandiyah. Agak berbeda dengan guru-guru di atas, yang mengajarkan berbagai tarekat di samping Qadiriyah, Syaikh Akhmad Khatib tidak mengajarkan kedua tarekat ini secara terpisah tetapi sebagai suatu kesatuan yuang harus diamalkan secara utuh. Dari sudut ini Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dapat dianggap sebagai tarekat yang baru, yang berbeda dengan kedua tarekat yang merupakan dasarnya. Ajaran Syaikh Ahmad Khatib Sambas kemudian diturunkan oleh murid dan khalifahnya Muhammad Isma'il bin Abd Al-Rahim Al-Bali (memang dari Bali!) dalam sebuah kitab singkat, *Fath Al-'Arifin*. Kitab setebal sebelas halaman ini menguraikan tentang *bai'at*, *dzikir*, *muraqabah*, dan istilah tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah. Amalan pokok tarekat Qadiriyah dijelaskan sebagai berikut:

> Fasal pada menyatakan bermula jalan mengambil tarekat Qadiriyah itu. Maka hendaklah membaca istighfar sekurang-kurangnya dua kali atau duapuluh kali dengan katanya *astagfir Allah al-ghafur al-rahim*, kemudian membaca shalawat seperi itu pula dengan katanya *Allahuma shalli 'ala Sayyidina Muhammmad wa 'ala alihi sahbihi wa ssalam*, kemudian maka berdzikir *la ilaha illa'llah* seratus enam puluh kali tiap-tiap sudah sembahyang lima waktu. Dan yang lain daripada itu maka berdzikir barang sekuasanya. Maka ditarik dengan panjangkan kalimat *la* itu serta dirupakan pikiran daripada pusat hingga kepada otak kepala, dan didatangkan dengan kalimah *ilaha* kesebelah kanan, maka dipukullah dengan kalimah *illla'llah* dalam hati sanubari (yaitu rupa buah kayu yang bernama sanubari), yaitu dinamakan orang melayu "jantung", dengan palu yang kuat supaya lalu kalimat yang *musyarrafah* itu dengan *latha'if* yang lima; serta ingatkan makna kalimah itu *la maqshuda illa'llah,* artinya tiada yang dikehendaki melainkan Alllah Ta'ala,yaitu nama bagi zat Tuhan yang tiada seumpamanya, yang bersifat dengan segala sifat kesempurnaan dan kepujian yang

tiada terhinggga setengah daripadanya dua puluh sifat yang wajib dan maha suci dia dari segala sifat kekurangan dan kecelaan yang tiada terhingga setengah dari segala lawannya yang delapan yaitu mustahil; serta menanti kelimpahan karunia tuhan itu setengah daripadanya yang harus jalannya daripada guru dan dihadirkan rupa syaikh di hadapan kita dan jika jauh syaikhnya yakni gurunya dan ditadahkan hatinya pada tawajjuh guru dan ada ia dekat di hadapan murid maka menanti limpahnya sahaja. Inilah dzikir *nafi itsbat* sama ada dikerjakan dengan jahar yakni nyaring atau dengan sirr yakni rahasia. Maka tatkala telah selesai daripada berzikir itu maka mengatakan *Sayyiduna Muhammad Rasul Allah Saw.* kemudian membaca shalawat *Allahumma shalla 'ala Sayyidina Muhammmad shalat tanajina biha min jami' al-ahwal wa al-afat* hingga akhirnya kemudian membaca Fatihah kepada Sayyidina Rasullilah Saw. dan sahabatnya dan sekalian *masyayikh ahl al-silsilah Al-Qadiriyah wa Naqsyabandiyah khususan Sayyidina Al-Syaikh 'Abd Al-Qadir Al-Jilani wa Sayyidina Al-Syaikh Junaid Al-Baghdadi (qaddasa Alllah sirrahum al-'aziz) wa Al-Syaikh Khatib Sambas wa abna'ina wa ummahatina wa ikhwanina al-muslimin wa al-muslimat wa al-mu'minin wa al-mu'minnat al-ihya minhum wa al-amwat wa al-salam.*[18]

Aturan zikir ini mirip aturan zikir *nafi wa itsbat* seperti yang diajarkan para syaikh Qadiri di lain tempat. Ketika mengucapkan kata-kata zikir, sang murid harus membayangkan kata-kata zikir itu "ditarik" melalui suatu alur dibadannya, dari pusar ke otak, kemudian ke bahu kanan dan dari sana dengan keras ("di pukul dengan palu") ke jantung. Demikian juga hati dibersihkan dari segala kecelaan, sehingga di dalamnya tidak tersisa sesuatu selain nama Allah. Kepala juga ikut bergerak dengan alur zikir, dari bawah keatas (*la*), ke bahu kanan (*ilaha*) dan akhirnya dengan keras ke arah jantung (*illa'llah*). Dalam berbagai risalah tarekat terdapat bagan yang sederhanana (*da'erah*) yang menjelaskan jalannya zikir melalui badan.[19]

Tetapi terdapat juga perbedaan dengan zikir Qadiriyah lainnya: beberapa tata cara yang sebetulnya berasal dari zikir Naqsyabandiyah. Tarekat Naqsyabandiyahlah yang memusatkan

zikirnya kepada enam titik halus (*latha'if*), dalam badan, *lathifah al-qalb* (letaknya di jantung), *lathifah al-ruh* (pada dada kanan, tingginya sama dengan *qalb*), *lathifah al-sirr* (dua jari diatas puting kiri), *lathifah al-khafi* (dua jari di atas puting kanan), *lathifah al-akhfa* (di tengah dada), dan *lathifah al-nafs al-nathiqah* (dalam otak). Ternyata Khatib Sambas juga telah menerapkan konsepsi *latha'if* ini dalam zikir Qadiriyah, dan menuntut agar bukan hati saja yang disucikan dengan pukulan zikir, tetapi kelima *latha'if* di dalam dada.

Pengaruh Naqsyabandiyah yang ke dua terlihat dalam anjuran "menghadirkan rupa syaikh di hadapan murid" kalau syaikh sendiri tidak hadir. Ini tidak lain dari apa yang dinamakan *rabithah syaikh* dalam tarekat Naqsabandiyah. Sebelum dan ketika berzikir murid membayangkan wajah guru di depannya dan membayangkan bagaimana kurnia Allah dilimpahklan melalui Nabi dan syaikh kepadanya: gambaran konkret tentang *washilah*. Dalam tarekat Qadiriyah, *rabithah* biasanya tidak dilakukan; jadi kemunculannya disini merupakan pengaruh langsung dari Naqsyabandiyah.

Zikir Qadiriyah selalu *jahri*, bersuara dan seringkali dengan suara yang sangat keras. Kalau Syaikh Ahmad Khatib mengajarkan bahwa zikir bisa juga dilakukan tanpa suara (*sirri*), ini juga, agaknya merupakan hasil adaptasi dengan zikir Naqsyabandiyah yang biasanya *sirri*. Uraian lebih lanjut tentang zikir-zikir Naqsyabandiyah dalam kitab *Fath Al-'Arifin* tidak memperlihatkan pengaruh Qadiriyah yang sama besarnya.

Namun dalam silsilah Syaikh Khatib, pengaruh Naqsyabandiyah tidak terlihat sama sekali. *Fath Al'Arifin* hanya menyebut satu silsilah, dan silsilah ini jelas sekali Qadiriyah: tidak satu tokoh Naqsyabandiyah pun disebut di dalamnya. Setelah Syaikh Abdul Khadir sendiri, silsilah ini menyebut putranya 'Abd Al-'Aziz dan Muhammad Al-Hattak, kemudian sejumlah nama yang tidak dapat ditemukan dalam sumber lain dan akhirnya guru Akhmad Khatib, Syamsuddin. Syaikh Syamsuddin ini sedikit misterius karena tidak dijumpai namanya pada sumber lain mengenai ulama di Makkah pada awal abad ke-19; mungkin juga Syamsuddin bukan nama melainkan gelar saja. Tidak jelas apakah Syaikh Khatib menerima

kedua tarekat tersebut dari Syaikh Syamsuddin ini, atau hanya Qadiriyah saja, yang kemudian digabungkan dengan unsur-unsur Naqsyabandiyah yang dia pelajari dari guru lain. Dalam praktik, guru tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Indonesia, yang semuanya mengambil tarekat ini dari Ahmad Khatib, lebih menekankan unsur-unsur Qadiriyah daripada unsur-unsur Naqsyabandiyah.

Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah Setelah Ahmad Khatib

Syaikh Ahmad Khatib wafat sekitar tahun 1878, dan kedudukannya sebagai pimpinan tarekat kemudian digantikan oleh khalifahnya, Syaikh Abdul Karim Banten (yang juga bermukim di Makkah). Kharisma Syaikh Abdul Karim menyebabkan tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah berkembang sangat cepat, terutama di daerah Banten, dan juga di daerah-daerah lain, dari Sumatra Selatan sampai Lombok. Selain Abdul Karim, Syaikh Ahmad Khatib Sambas juga telah memberikan *ijazah* kepada dua khalifah penting lainnya, yaitu Syaikh Tholhah di Cirebon dan Kiai Ahmad Hasbullah bin Muhammad dari Madura (menetap di Makkah). Walaupun pengaruh mereka bersifat lokal, masing-masing melahirkan cabang tarekat yang cukup luas pengaruhnya. Mereka masih mengakui kepemimpinan Syaikh Abdul Karim, tetapi setelah beliau meninggal tidak ada pemimpin pusat lagi, dan tarekat terpecah menjadi beberapa cabang lokal.

Menjelang akhir abad ke-19 tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah berperan dalam beberapa pemberontakan rakyat yang besar. Peranannya dalam pemberontakan Banten 1888 sudah cukup diketahui berkat studi Prof. Sartono Kartodirdjo.[20] Beberapa tahun kemudian (1891), orang Sasak di Lombok bangkit melawan kerajaan Bali yang waktu itu mengusai hampir seluruh pulau itu. Pemimpin karismatik pemberontakan ini, Guru Bangkol, juga mengaku sebagai guru Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dan memanfaatkan jaringan tarekatnya untuk mengkordinasikan gerakan anak buahnya.[21] Ternyata tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah punya sikap lebih aktivis daripada tarekat-tarekat yang lain. Salah satu sebabnya adalah karena tarekat ini meraih

banyak penganut dikalangan bawah (sedangkan Naqsyabandiyah, misalnya, mencari penganutnya terutama di kalangan elit desa dan golongan menengah). Keterlibatannya dalam gerakan fisik, agaknya, tidak lepas juga dari ilmu kekebalan yang selalu dihubungkan dengan Syaikh Abdul Qadir Jilani.

Sekitar tahun 1970 terdapat empat pusat tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah yang penting di pulau Jawa: Rejoso (Jombang) dengan Kiai Musta'in Romly, Mranggen (dekat Semarang) dengan Kiai Muslikh, Suryalaya (Tasikmalaya) dengan Abah Anom, dan Pagentongan (Bogor) dengan Kiai Thohir Falak. Rejoso mewakili jalur Ahmad Hasbullah, Suryalaya jalur Kiai Tholhah, sedangkan yang lain mengambil tarekat dari Syaikh Abdul Karim dan khalifah-khalifahnya. Dari empat khalifah besar ini, sekarang hanya tinggal Abah Anom (K.H.A. Shohibulwafa Tajul 'Arifin) yang masih hidup. Sebagai akibat suatu konflik di Jawa Timur (berhubungan dengan "penyeberangan" Kiai Musta'in ke Golkar pada tahun 1976), pengaruh Rejoso telah menuruin drastis. Sebagian penting murid-muridnya telah beralih kepada Kiai Adlan Ali dari Tebuireng, yang telah belajar tarekat pada Kiai Romly (ayah Kiai Musta'in) tetapi mendapat *ijazah* untuk mengajarkan tarekat dari Kiai Muslikh Mranggen. Di daerahnya sendiri, Kiai Muslikh tidak mempunyai pengganti dengan kharisma seperti yang dimiliki beliau sendiri, demikian juga di Pagentongan tarekat ini tidak diajarkan lagi setelah wafatnya Kiai Thohir Falak. Dengan demikian, cabang tarekat yang paling dinamis adalah Suryalaya (yang banyak mendapat perhatian media massa karena sisitem pengobatan pecandu narkotika melalui zikir). Abah Anom mempunyai wakil di berbagai daerah Jawa (termasuk Jawa Timur), di Sumatra, Kalimantan dan Lombok.

Ilmu Abdul Qadir dan Tarekat Qadiriyah di Kurdistan

Tarekat Qadiriyah tersebar di hampir seluruh dunia Islam, namun dalam ajaran dan amalannya terdapat cukup banyak perbedaan antara satu daerah dengan lainnya. Sejauh yang saya ketahui semua cabang mengamalkan zikir *nafi wa itsbat* seperti diuraikan di atas, namun dalam caranya terdapat perbedaan yang

sangat menonjol. Ada yang duduk, ada yang berdiri; ada yang hanya berbisik kalimat zikir, ada yang berteriak sekuat tenaga; ada yang bergerak kepalanya nyaris tak kelihatan ada juga yang menggoncangkan seluruh badan dengan irama zikir; ada yang melarang dan ada yang menganjurkan zikir diiringi dengan alat musik pukul seperti rebana. Di Kurdistan bagian Iraq dan Iran tempat tarekat Qadiriyah punya banyak penganut, zikir biasanya keras sekali dan digabungkan dengan pertunjukan kekebalan tubuh yang di Indonesia biasa disebut debus.

Di Kurdistan terdapat beberapa cabang tarekat Qadiriyah. Keluarga Sadate Nehri, yang mengklaim diri keturunan Abdul Qadir melalui putranya 'Abd Al-'Aziz telah disebut di atas. Selain mereka ada satu keluarga ulama lain yang juga menyebarkan tarekat Qadiriyah sejak abad ke-17 dan mempunyai pengaruh yang sangat besar. Nama keluarga ini adalah Barzinji—memang pengarang kitab Maulid "Barzanji" yang begitu disegani di Indonesia, Ja'far bin Hasan Barzinji termasuk salah seorang anggota keluarga ini.[22] Cabang tarekat yang di pimpin syaikh-syaikh dari keluarga ini terkenal dengan zikir yang sangat ekstatis.

Dua kali setiap minggu, pada malam Selasa dan malam Jumat, para *darwisy* (panggilan penganut tarekat Qadiriyah di sini) berkumpul selepas shalat isya' untuk zikir bersama. Beberapa *darwisy* yang punya suara bagus membaca sajak sufi dan melagukan *qasidah* dengan iringan rebana besar. Irama rebana yang sangat rancak dan suara indah para penyanyi menciptakan suasana yang khas, yang melepaskan para hadirin dari pikiran sehari-hari. Tiba-tiba irama berubah: khalifah telah memberi tanda zikir boleh di mulai. Para *darwisy* berdiri dan mulai mengucapkan kalimah *nafi wa itsbat*, sesuai dengan irama rebana, yang sekarang diperkuat dengan alat musik pukul lainnya. Seluruh badan mereka ikut berzikir, membungkuk supaya *la* dapat di tarik kuat ke atas dengan kepala, kemudian *ilaha* dilemparkan ke kanan dan *illa'llah* dengan gerakan yang keras di pukul ke dalam hati. Tempo irama senantiasa dipercepat; kemudian zikir *nafi wa itsbat* digantikan dengan zikir *Allah-Allah*. Beberapa *darwisy* kelihatannya masuk *"hal"* (trance); mereka minta izin khalifah untuk "main". Ada yang mengambil semacam debus kecil

(sepanjang 40cm), yang ditusukkan ke dalam pipi kanan sampai tembus dari pipi kiri atau ke lidah sampai tembus di bawah rahang, atau ke perut sampai menembus punggung. Yang lain mengambil pedang dan memukulkan matanya ke dada dan perutnya. Ada pula yang memegang tali listrik, makan kaca atau minum insektisida. Selama pertunjukan ini berlangsung irama rebana terus bertalu, sampai ketika khalifah memberi tanda bahwa pertunjukan sudah cukup. Benda tajam dikeluarkan dari badan dan disimpan lagi; rebana beralih ke irama yang lebih menenangkan, dan kemudian berhenti. Kadang-kadang dilanjutkan lagi dengan pembacaan sajak sufi. Pertemuan ditutup dengan pembacaan doa dan Al-Fatihah untuk Nabi dan Syaikh Abdul Qadir serta semua syaikh tarekat Qadiriyah.

Permainan debus ini (orang Kurdi bilang *tigh*, "benda tajam") tidak terdapat pada cabang-cabang Qadiriyah di Turki, Arab dan (sejauh yang saya ketahui) India dan Pakistan; biasanya debus dihubungkan dengan tarekat Rifa'iyah (yang oleh orang Barat di sebut tarekat "darwisy melolong" karena zikirnya yang sangat keras). Dan memang, para Syaikh Qadiriyah Kurdi ini menyebut juga nama Syaikh Ahmad Rifa'i dalam silsilah mereka, dan menceritakan bahwa beliau telah belajar kepada Abdul Qadir. Kalau darwisy-darwisy Rifa'i juga tidak dilukai oleh benda tajam, kata mereka, itu tetap berkat karamah Syaikh Abdul Qadir, yang diturunkannya kepada Ahmad Rifa'i dan yang juga masih tetap melindungi semua pengamal tarekat Qadiriyah.

Tidak semua murid boleh bermain-main dengan benda tajam seperti ini; hanya mereka yang dianggap sudah cukup maju dalam amalan tarekat dan cukup kuat batinnya yang diijinkan oleh khalifah. Mereka percaya bahwa mereka baru kebal setelah ada izin khalifah; orang yang main tanpa izin, kata mereka, bisa saja mati gara-gara luka debus dan pedang. Dengan izin, benda tajam tidak bisa melukai mereka: walaupun tusukannya tembus, jarang ada pendarahan dan saya tidak pernah mendengar ada kasus seorang *darwisy* yang terkena infeksi.

Tetapi kenapa orang tarekat main debus dalam rangka zikir? Khalifah-khalifah yang saya tanyai memberikan beberapa penjelasan. Semua tarekat mengajarkan tawakal kepada

penganutnya ; dengan main benda tajam, murid bisa membuktikan bahwa ia menyerahkan diri secara total kepada Allah dan wali-Nya, Syaikh Abdul Qadir. Karena ternyata kebal, murid merasakan bahwa karamah Syaikh Abdul Qadir—yang tentu dikaruniai Allah—sangat ampuh dan sanggup mengalahkan hukum alam kebendaan; dengan demikian ia menghayati langsung adanya *wasilah*. Dan alasan terakhir, permainan debus ini bisa juga dipakai untuk tujuan dakwah: orang yang melihatnya akan diyakinkan akan kemahakuasaan Allah dan kewalian Syaikh Abdul Qadir.

Debus Banten dan Syaikh Abdul Qadir

Permainan debus seperti dalam tarekat Qadiriyah di Kurdistan juga pernah berkembang dibeberapa daerah di Indonesia, termasuk Aceh, Minangkabau, Banten dan Maluku. Walaupun sekarang hanya dipraktikkan sebagai hiburan rakyat saja, masih cukup banyak indikasi bahwa debus pertama-tama berkembang dalam rangka ketarekatan. Di Aceh, debus (*daboih* atau juga *rapa'i*) masuk sebagai bagian dari amalan tarekat Rifa'iyah,[23] sedangkan di Banten dihubungkan dengan tarekat Qadiriyah.[24] Sebetulnya, dalam debus Banten terdapat beberapa aliran yang berbeda, dan hanya salah satunya (yang masih ada di daerah Serang) yang sampai sekarang mengakui hubungannya dengan tarekat Qadiriyah—lebih tepat, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah. Selain tarekat ini, kita juga menemukan beberapa jejak tarekat lain dalam dunia debus ini, terutama Sammaniyah, dan juga Rifa'iyah.

Kekebalan dan kesaktian sejak masa pra-Islam dipentingkan dan dicari banyak orang di Nusantara; dalam legenda-legenda tentang para wali, kemenangan Islam sering dihubungkan dengan keunggulan zikir dan wirid Islam dibandingkan mantra dan jampi-jampi Hindu-Buddha. Kalau pada masa awal berkembangnya Islam di Nusantara banyak orang masuk tarekat, ini agaknya karena yang dicari dan diharapkan adalah *ngelmu* yang kuat. *Ngelmu* itu, tentu saja, bukan milik para ahli fiqih tetapi berkaitan dengan orang tarekat. Bukan Qadiriyah saja, amalan semua tarekat yang lain juga telah di pakai untuk mengembangkan kesaktian dan kekebalan itu. Banyak pesantren yang pernah menjadi pusat pelajaran silat

serta kesaktian disamping fiqih, tauhid dan tasawuf. Syaikh Yusuf Makassar, yang memimpin *jihad* di Banten (Banten lagi!) melawan Kompeni Belanda selama dua tahun (1682-4), merupakan contoh seorang sufi yang saleh yang sekaligus pejuang fisik yang hebat. Amalan tarekat yang di ajarkannya, agaknya, juga dipergunakan untuk mengembangkan kekebalan (seperti amalan Khalwatiyah-Yusuf kemudian yang juga dipakai di Sulawesi Selatan).

Tidak mengherankan kalau para pencari kekebalan sangat tertarik kepada ilmu Abdul Qadir, karena beliau yang tidak saja dikenal sebagai wali yang terbesar tetapi juga eksplisit disebut sebagai pelindung terhadap senjata tajam. Legenda tentang riwayat hidupnya sejak lama tersebar di masyarakat luas, termasuk kalangan rakyat kecil. Seperti telah disebut di atas, ilmu Abdul Qadir rupanya sudah diajarkan di suatu perguruan di atas Gunung Karang di Banten pada abad ke-17 dan juga dikenal di daerah Cirebon. Tidak kebetulan bahwa Gunung Karang juga dikenal sebagai salah satu pusat perkembangan debus. Menjelang akhir abad ke-19 tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, gabungan amalan yang baru, berkembang sangat cepat di Banten berkat karisma Syaikh Abdul Karim Banten. Keterlibatan banyak tokoh tarekat dalam pemberontakan besar tahun 1888 antara lain juga berhubungan dengan peranan mereka sebagai guru kekebalan. Dan pemberontakan ini, sebaliknya, memperkuat hubungan antara tarekat dan kesaktian-kekebalan.

Usaha terakhir untuk memakai debus secara massal terjadi dalam praktik terjadi pada masa revolusi fisik. Kiai Abdurrahim dari Maja (Rangkasbitung), yang juga guru debus, datang dengan lasykar yang terdiri dari murid-muridnya ke Serpong dan mempersiapkan diri untuk bertempur melawan tentara KNIL. Mereka menguji kekebalannya terhadap api dan golok, dan merasa yakin bahwa mereka juga kebal terhadap peluru Belanda. Tanpa mencari perlindungan mereka menyerang KNIL; hampir semuanya, sekitar 120 orang, tertembak mati.[25]

Peristiwa ini, tentu saja, tidak merupakan penampilan terakhir debus Banten. Masih tetap ada orang muda yang belajar debus, sebagaimana juga di daerah lain, dimana masih banyak orang muda yang mencoba mengembangkan kekebalan melalui

tirakatan, semedi dan bacaan-bacaan. Tetapi hubungan antara debus dan tarekat seperti terputus sekarang. Debus sudah menjadi hiburan rakyat yang biasa saja, tontonan pada acara-acara tertentu (hajatan) seperti halnya wayang dan qasidah. Dari sudut lain, para penganut tarekat Qadiriyah [wa Naqsyabandiyah] sekarang tidak begitu tertarik lagi kepada debus dan sejenisnya. Ilmu Abdul Qadir yang dicari dan diterapkan sekarang, bukan ilmu kekebalan tetapi ilmu mensucikan hati. Ini, tentu, tidak lepas dari situasi politik yang telah banyak berubah. Jihad, untuk orang tarekat, sekarang bukan perjuangan fisik lagi tetapi perjuangan batin. [ ]

Catatan akhir:

1. Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970, hlm. 11; G.W.J. Drewes & L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht: Foris, 1986, hlm. 44-5.
2. Lihat: S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. II (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983), hlm. 55-150.
3. Al-Attas, hlm. 11.
4. Drewes & Brakel, hlm. 92-3.
5. Satu dari tujuh tulisan Yusuf dalam sebuah naskah kuno yang berasal dari Bone (dan dibawa ke Jakarta oleh Hamka). Naskah ini sangat berharga karena mencantumkan beberapa tulisan yang tak terdapat dalam naskah-naskah lain. Sayangnya, sudah sangat rusak. Saya menggunakan salinan naskah ini yang dibuat untuk Prof. Tudjimah.
6. Muhammad Al-Jilani datang ke Aceh sekitar tahun 1580 dan mengajar fiqh dan ushuluddin. Karena minat masyarakat Aceh kepada tasawuf, ia pergi menimba ilmu ke Makkah dan kemudian kembali sebagai guru tasawuf. S.M. Naquib Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986, hlm. 6.
7. Silsilah Nuruddin Al-Raniri disalin, dengan penjelasan, oleh Al-Attas, *op. cit*, hlm. 14-15; silsilah Yusuf Makassar dalam risalah *Safinah Al-Najat* tersebut.
8. G.W.J. Drewes & Poerbatjaraka, *De Mirakelen van AbdoelKadir Djaelani*. Bandoeng: A.C. Nix & Co., 1938, hlm 10-13. *Hikayat Seh* merupakan terjemahan sebagian kitab *Khulashah Al-Mafakhir* karangan Al-Yafi'i. Setelah *Hikayat Seh*, berbagai versi manaqib lain telah dipakai dan diterjemahkan ke dalam bahasa daerah (lihat di bawah).
9. Th.G.Th. Pigeaud, "*Afkondigingen van Soeltans van Banten voor Lampoeng*", *Djawa* 9, 1929, hlm. 157.
10. *Babad Tanah Djawi*, edisi Meinsma (cetakan baru, Dordrecht: Foris, 1987), hlm. 46.

11. Naskah "*Ilmu Haq*" (dalam bahasa Jawa Cirebon); diringkas dalam: Y. Yogaswara dkk., *Naskah dan Kitab Lama Cisondari*. Bandung: Unpad, Fak. Sastra, 1976, hlm. 15.
12. Tentang kitab-kitab ini, dan sumber lain mengenai Abdul Qadir sebagai tokoh sejarah, lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971, hlm. 40-1, dan artikel "Abd Al-Kadir" dalam *Encyclopaedia of Islam*.
13. Judul-judul terjemahan terjemahan ini dilampirkan di bab "Ulama Kurdi" dalam buku ini. Kitab manaqib ketiga yang dibaca berjudul *Tafrih Al-Khathir*. Kitab ini dikarang dalam bahasa Parsi oleh seorang India atau Iran yang bernama Muhammad Shadiq Al-Syihabi, dan oleh 'Abd Al-Qadir bin Muhyiddin Al-Arbili (orang Kurdi, barangkali) diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Versi yang sering saya temukan adalah terjemahan Sunda oleh Ajengan Ahmad Sanusi (Pendiri Pesantren Gunung Puyuh, Sukabumi). Selain ia, ada seorang kiai lagi yang telah menerjemahkan kitab ini dalam bahasa Sunda: Ki Muhyiddin, pesantren Pagelaran, Cisalak Purwakarta (Drewes & Poerbatjaraka, *op. cit*, hlm. 44-45).
14. Keduanya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia: *Pembukaan Kepada Yang Ghaib* (oleh Abdul Majid b. Haji Khatib; Kota Bharu: Pustaka Aman Press, 1984); dan *Kuliah Akbar Syaikh Abdul Qadir Al-Jilani RA* (oleh Moh. Zuhri; Semarang: Toha Putra, 1987).
15. Rizvi, *op. cit.,* hlm. 55-150
16. Sibghatullah yang menggabung kedua tarekat ini dengan beberapa tarekat lainnya, lihat Rizvi, *op. cit.,* hlm. 329-30.
17. Naskah *Al-Nur Al-Hadi ila Thariq Al-Rasyad* (dalam Bahasa Melayu), koleksi Museum Nasional, ML. 69.
18. Disalin dari kitab *Fath Al-'Arifin*, cetakan ulang, Surabaya: Bungkul Indah.
19. Qadiriyyah bukan satu-satunya tarekat yang mengamalkan zikir *nafi wa itsbat* dengan cara ini. Di Naqsyabandiyah pun ada, walaupun tidak sepenting zikir yang lain (*dzkir qalbu, dzikir latha'if*)

20. Sartono Kartodirdjo. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*. The Hague: Nijhoff, 1996.
21. Penjelasan lebih rinci tentang peranan tarekat dalam pemberontakan anti-Bali di Lombok dan gerakan rakyat lainnya dalam buku saya tentang tarekat Naqsyabandiyah Indonesia.
22. Ja'far bin Hasan adalah juga pengarang kitab *Lujjain Al-Dani* (manaqib Abdul Qadir) yang tersebut di atas.
23. C. Snouck hurgroje, *De Atjehers,* jil. II. Batavia, 1894, hlm. 258-60.
24. J. Vredenbregt, "Dabus in West Java". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 129, 1973, 302320.
25. Diceritakan oleh kiai istikhari (bogor), yang waktu itu aktif dalam hisbullah tidak jauh dari tempat peristiwa ini (wawancara, 25 Mei 1988).

NAJMUDDIN AL-KUBRA, JUMADIL KUBRA DAN JAMALUDDIN AL-AKBAR: JEJAK-JEJAK PENGARUH TAREKAT KUBRAWIYAH TERHADAP ISLAM INDONESIA MASA AWAL

Ikhtisar

Dalam berbagai kitab sejarah dan babad Jawa, seorang wali bernama Seh Jumadil Kubra disebut sebagai leluhur Sunan Gunung Jati, Sunan Bonang, Sunan Ampel, dan wali-wali lainnya. Petilasan yang disebut sebagai makam Seh Jumadil Kubra terdapat di berbagai tempat di pulau Jawa dan sampai sekarang dikunjungi para peziarah. Nama syekh ini terasa aneh, karena dalam bahasa Arab kata sifat "Kubra" tak sesuai dengan nama seorang lelaki, dan Jumadi lebih mengingatkan kepada nama bulan ketimbang nama manusia. Pada abad ke-20 oleh kalangan habaib diusahakan "meluruskan" sejarah masuk dan berkembangnya Islam di tanah Jawa, yang konon begitu kacau dalam babad versi Jawa. Dalam revisi sejarah Jawa ini, Walisanga semua di-Arabkan dan diberikan status sebagai keturunan Nabi, dan nama cikal bakal mereka, Jumadil Kubra, "diperbaiki" menjadi Jamaluddin al-Husaini al-Akbar. Tak terdapat satu sumber tertulis asli pun yang menyebut perjalanan seorang Sayyid Jamaluddin al-Akbar ke Asia Tenggara pada zaman Majapahit. Penulis ini yakin bahwa Jamaluddin al-Akbar ini merupakan penemuan belaka, ciptaan para habaib dalam usaha meningkatkan peranan mereka dalam sejarah Islam Jawa.

Dalam bab ini, penulis menawarkan penafsiran lain tentang tokoh dan peranan Seh Jumadil Kubra dalam tradisi Jawa. Dalam sejarah keilmuan Islam terdapat satu orang yang diberikan gelar "Kubra", yaitu Najmuddin Kubra, pendiri tarekat Kubrawiyah yang berkembang di Iran dan Asia Tengah pada abad ke-13 sampai ke-17. Walaupun

tarekat Kubrawiyah tak pernah tercatat keberadaannya di Indonesia, nama-nama Najmuddin Kubra dan tokoh silsilah Kubrawiyah lainnya disebut dalam beberapa babad Jawa lama, terutama Sajarah Banten Rante-Rante, sebagai guru dan teman seperguruan Sunan Gunung Jati ketika belajar di Makkah. Dengan kata lain, babad ini menunjukkan Najmuddin Kubra dan spiritualitas tarekat Kubrawiyah sebagai inspirasi utama Islam sufi yang berkembang di Indonesia. Saya menawarkan hipotesis bahwa nama Jumadil Kubra berasal dari Najmuddin Kubra. Syekh Najmuddin sendiri tak datang ke Nusantara (ia hidup jauh sebelum orang Nusantara mulai naik haji), tetapi amalan dan aqidah Sufi Kubrawiyah yang mengilhami para penyebar Islam pada masa Walisanga diabadikan dalam nama cikal bakal simboliknya, Jumadil Kubra.

Salah satu ciri khas tarekat Kubrawiyah ialah penekanannya kepada penglihatan (dengan mata hati) cahaya-cahaya berwarna, yang setiap warnanya mengandung makna khusus. Amalan serupa terdapatkan dalam suatu tradisi tarekat lokal di Jawa Barat, Haqmaliyah. Sangat mungkin tarekat lokal ini mempertahankan unsur-unsur Kubrawiyah yang dibawah pulang oleh orang-orang Nusantara pertama yang pernah bermukim di Makkah dan Madinah.

Kitab *Sajarah Banten Rante-Rante (SBR)* dan terjemahan berbahasa Melayunya, *Hikayat Hasanuddin,* yang disusun pada akhir abad ke-17 atau awal abad ke-18 tetapi memuat banyak bahan yang lebih tua, berisi sejumlah cerita yang berbeda-beda, salah satunya menceritakan tentang Sunan Gunung Jati yang dikatakan belajar berbagai ilmu di Makkah.[1] Sebuah laporan yang sangat mirip, meski kurang terperinci, terdapat dalam *Babad Cirebon* versi Brandes-Ringkes. Sunan Gunung Jati, yang dijunjung sebagai salah seorang dan sembilan wali Jawa (Walisanga), adalah seorang tokoh historis, yang menjadi tokoh terkemuka pada paruh pertama abad ke-16 dan mendirikan Kerajaan Muslim Banten dan Cirebon. Tradisi yang belakangan ini menyebutkan namanya yang lebih lengkap sebagai Syarif Hidayatullah; kepustakaan babad menyebutnya dengan nama yang berbeda-

beda: Sa'id Kamil, Muhammad Nuruddin, Nurullah Ibrahim, dan Maulana Syekh Madzkur dan mengatakan bahwa dia lahir di Mesir, atau kalau tidak di Pasai, Sumatra Utara. Tampaknya sejumlah pribadi historis dan legendaris telah menyatu dalam diri Sunan Gunung Jati yang diceritakan dalam babad.

Sunan Gunung Jati dan Tarekat Kubrawiyah

Sunan Gunung Jati historis mungkin memang pernah, atau mungkin juga tidak, mengunjungi Makkah dan Madinah; namun laporan tentang usahanya menuntut ilmu di sana, terlepas dan kebenaran historisnya, memberikan beberapa informasi berharga tentang Islam Indonesia abad ke-17. Diceritakan bahwa sang wali belajar ke Makkah pertama-tama kepada Najmuddin al-Kubra, dan kemudian selama dua puluh atau dua puluh dua tahun belajar kepada Ibn 'Atha'illah al-Iskandari asy-Syadzili di Madinah, di mana dia menerima pembaiatan menjadi penganut tarekat Syadziliyah, Syattariyah dan Naqsyabandiyah (Edel 1938: 137-9; Brandes/Rinkes 1911, pupuh 13). Sebagaimana kita ketahui melalui sumber-sumber lain, tarekat Syattariyah dan Naqsyabandiyah telah tersebar ke Nusantara selama abad ke-17 melalui Madinah, dan sangat mungkin bahwa tarekat Syadziliyah pun menyebar pada masa yang sama. Ibn 'Atha'illah, tentu saja, menjadi orang terkemuka di Mesir pada abad ke-13 dan bukan di Madinah pada abad ke-16. Kemunculannya dalam berbagai cerita di atas semata-mata menunjukkan bahwa namanya sudah dikenal di Banten dan Cirebon—mungkin melalui koleksi wejangan sufinya yang terkenal, *al-Hikam*—pada waktu babak cerita ini disusun.

Jarak ruang dan waktu yang memisahkan Sunan Gunung Jati dengan orang yang dikatakan sebagai gurunya, Najmuddin al-Kubra, bahkan lebih jauh lagi: Kubra menyebarkan ajarannya di Khawarizm (Asia Tengah) dan wafat di sana pada tahun 1221. Namun *SBR* tidak hanya menyebut al-Kubra sebagai guru dari sang Sunan, tetapi juga mengurutkan seluruh geneologi spiritual *(silsilah)*-nya dan menyebut nama dua puluh tujuh "murid seperguruan" *(rencang sapaguron)*-nya. Nama-nama

tersebut menunjukkan adanya pengetahuan yang cukup memadai tentang Kubrawiyah, tarekat yang dihubungkan dengan nama Najmuddin al-Kubra.

Silsilah tersebut, terlepas dari beberapa kekhilafan penyalinan[2] yang tidak terlalu fatal dan dua nama yang hilang, sama dengan salah satu dari dua silsilah yang terdapat dalam sumber tarekat Kubrawiyah pada masa awalnya (Meier 1957: 17-9). Al-Kubra mempunyai dua murid guru, 'Ammar b. Yasir al-Bidlisi dan Isma'il al-Qashri, dan dia merunut asal-usul spiritualnya melalui keduanya. *SBR* merunut silsilah Sunan Gunung Jati melalui guru yang kedua (saya diam-diam mengoreksi beberapa kesalahan kecil dalam ejaan dan menambahkan dua nama yang hilang dalam tanda kurung kotak):

Najmuddin al-Kubra
Isma'il al-Qashri,
Muhammad b. Malik al-Matikidi [tepatnya: Muhammad b. Mankil], [Daud b. Muhammad khadim al-fuqara'],
Abu'l-'Abbas Idris,
Abu'l-Qasim b. Ramadhan,
[Abu Ya'qub ath-Thabari],
Abu 'Abdallah b. 'Utsman,
Abu'l-Ya'qub an-Nahari Judi [tepatnya: an-Nahrajuri],
Abu Ya'qub as-Susi,
'Abd al-Wahid b. Zaid,
Kumail b. Ziyad,
'Ali al-Murtadha,
Muhammad.

Silsilah yang sama juga terdapat dalam kitab *as-Simth al-Majid*, sebuah karya yang disusun oleh tokoh sufi Madinah abad ke-17 yang sangat terkenal, Ahmad al-Qusyasyi (1327: 98-9).[3] Al-Qusyasyi dikenal, terutama, sebagai guru tarekat Syattariyah dan Naqsyabandiyah, tetapi dia juga telah dibaiat menjadi penganut berbagai tarekat lainnya, di antaranya Kubrawiyah. Dia mempunyai murid-murid yang berasal dari Indonesia, dan salah seorang di antaranya, 'Abd ar-Ra'uf as-Singkili, mengutip kitab *Simth* (meskipun bukan silsilah ini) dalam salah satu tulisannya.[4]

Al-Qusyasyi menerima pembaiatan dirinya dari guru dan pendahulunya seperti ulama Madinah terkemuka, Ahmad asy-Syinnawi (w. 1619), dan dia selanjutnya membaiat Ibrahim al-Kurani yang menggantikan kedudukannya setelah kematiannya pada tahun 1661.

Hipotesis paling sederhana yang menerangkan rujukan-rujukan kepada tarekat Syattariyah, Naqsyabandiyah dan Kubrawiyah[5] dalam *SBR* dan *Babad Cirebon* yang dibicarakan sejauh ini adalah bahwa lingkungan istana, yang darinya teks-teks tersebut berasal, pada abad ke-17 sudah berkenalan dengan berbagai tarekat ini melalui seorang atau lebih murid asy-Syinnawi atau penggantinya—mungkin orang Indonesia asli yang menunaikan ibadah haji atau orang luar yang datang ke Indonesia. Namun informasi yang paling menarik adalah yang berikut ini. *SBR,* sebagaimana telah dikatakan di atas, menyebutkan dua puluh tujuh nama yang dikatakan bersama-sama dengan Sunan Gunung Jati telah belajar langsung kepada Najmuddin al-Kubra di Makkah.[6] Sekitar separuh dari mereka dapat diidentifikasi secara meyakinkan. Hampir-hampir tidak mengejutkan bahwa sebagaimana juga orang yang dikatakan sebagai guru itu sendiri, mereka bukanlah orang-orang yang hidup sezaman dengan Sunan Gunung Jati, bahkan masing-masing hidup pada masa yang berbeda. Namun, nama-nama tersebut juga bukanlah merupakan, sebagaimana yang mungkin diduga, pemilihan secara sembarangan atas nama-nama mereka yang dihormati orang banyak. Paling tidak sebelas nama di antaranya adalah syekh-syekh terkemuka tarekat Kubrawiyah, dan nama-nama tersebut juga merupakan bagian silsilah (yang tidak lengkap) dari dua cabang yang berbeda dari tarekat ini.

Murid Seperguruan Sunan Gunung Jati

Pertama-tama, di sini saya akan mengurutkan nama-nama menurut susunan yang ada dalam *SBR,* sambil dengan diam-diam mengoreksi beberapa kesalahan kecil dan menempatkan koreksi dan komentar yang lebih penting di antara dua

tanda kurung kotak. Nama-nama mereka yang dapat dikenali sebagai penganut Kubrawiyah ditulis dengan cetak miring:

(1) Jamaluddin Muhammad al-Khalwati,
(2) Khwajah 'Azizan 'Ali Ramaqatani [ar-Ramitani],
(3) Syekh 'Abdullah,
(4) Syekh Nizhamuddin al-Hawari [al-Khawarizmi?],
(5) Syekh Majduddin al-Baghdadi,
(6) Syekh Ahmad al-Jasadafani [al-Jurfanni] ar-Rudbari,
(7) Syekh Mahmud b. Yusuf Rasyad Udahali,
(8) Syekh Hamiduddin Mahmud as-Samarqandi,
(9) Syah...,[7]
(10) Syekh Mubarak,
(11) Syihabuddin ad-Dimasyqi
(12) Syekh 'Ala 'ad-Daulah Astamabi [as-Simnani],
(13) Mir Syah Raju,
(14) Sayyid Shadruddin Muhammad b. Ahmad al-Bukhari,
(15) Mahmud al-Mazdaqani
(16) Syekh Saranak,
(17) Syekh Mahmud b. Jalaluddin al-Bukhari,
(18) *Qadhi Zakariyya al-Anshari*
(19) *Ishaq Abu'l-Hattan [Ishaq al-Khuttalani]*
(20) *Syekh 'Abd al-Wahhab asy-Sya'rawi*,
(21) Syah 'Ali al-Khathib,
(22) Badruddin as-Sa'id Qadhi Burhan,
(23) Syah 'Ali al-Bidud [al-Bidawazi],
(24) Syekh 'Abd al-Karim b. Sya'ban,
(25) Fadhl Allah Muhammad Shadr,
(26) Syekh Ahmad asy-Syinnawi,
(27) Maulana 'Abd al-Lathif al-Jami

Enam dari nama di atas terdapat dalam silsilah Kubrawiyah Ahmad al-Qusyasyi, yang menunjukkan hubungan mata rantai antara dirinya sendiri dengan Najmuddin al-Kubra. Majduddin al-Baghdadi (5) adalah murid utama al-Kubra, dan kemudian garis silsilah ini bersambung melalui Ahmad ar-Rudbari(6),[8]

Syihabuddin ad-Dimasyqi (11), Zakariyya' al-Anshari (18) dan Ahmad asy-Syinnawi (26) sampai kepada al-Qusyasyi. Ini bukanlah silsilah yang lengkap (lihat bagan terlampir); hanya nama-nama yang paling terkenal yang disebutkan, dan hampir separuhnya, hilang.[9] Al-Anshari dan asy-Sya'rani, secara kebetulan, merupakan syekh yang sangat dikenal di Indonesia karena sumbangan mereka dalam bidang fikih. Beberapa karya mereka sejak lama telah menjadi bagian dari pendidikan pesantren pada tingkat-tingkat 'Aliyah. Nama mereka tertera di sini dalam kapasitas yang kurang dikenal, sebagai sufi yang berafiliasi dengan tarekat Kubrawiyah.

Lima tokoh Kubrawiyah lainnya yang disebut dalam daftar *SBR* (as-Simnani, al-Mazdaqani, al-Khuttalani, al-Bidawazi dan al-Jami) dicantumkan dalam garis afiliasi lain yang sangat terkenal dan sering disebut Kubrawiyah-Hamadaniyah, sesuai nama tokoh paling karismatik dan garis silsilah ini, 'Ali al-Hamadani (lihat bagan terlampir di penghujung bab ini, dan bandingkan dengan bagan dalam Trimingham 1973: 56-7). Nama al-Hamadani sendiri rupanya hilang dalam urutan tersebut, kecuali kalau kita dapat mengenalinya sebagai Syah 'Ali al-Khathib. Tokoh lain yang dapat dikenal dari garis Kubrawiyah yang khas ini yang disebut dalam urutan di atas adalah 'Abd al-Lathif al-Jami (w. 1555-6), yang tentang dirinya kami menemukan sebuah catatan yang singkat namun sangat menarik dalam kamus biografis para tokoh abad ke-16 karya al-Ghazzi, *al-Kawakib as-Sa'irah*.

Jami (yang tidak boleh dikacaukan dengan penyair terkenal 'Abd ar-Rahman Al-Jami) sebetulnya bukanlah murid utama gurunya, Muhammad Khabusyani. Sumber-sumber Asia Tengah hampir seluruhnya sependapat memberikan kedudukan sebagai murid utama tersebut kepada Kamaluddin Husain al-Khawarizmi, melalui siapa Syah Wali Allah juga menjajaki garis silsilah Hamadaniyahnya (lihat bagan).[10] Melalui muridnya yang lain, Khabusyani juga merupakan nenek moyang tarekat orang Syi'ah Iran, Dzahabiyah (Gramlich 1965: 10-16). Hanya melalui silsilah yang diberikan oleh al-Ghazzi-lah (1979, jil. II: 182), maka kita mengetahui bahwa al-Jami berafiliasi dengan cabang tarekat Kubrawiyah ini. Dengan adanya afiliasi ini, kita dapat dengan

mudah mcngenali Syah 'Ali al-Bidud' (no. 23 dalam urutan di atas) sebagai Syah 'Ali al-Isfara'ini al-Bidawazi,[11] dan tidak mustahil bahwa Syekh 'Abdallah dalam urutan kita di atas (no. 3) adalah buyut spiritual al-Hamadani, 'Abdallah al-Barzisyabadi.

Justru karena Jami mewakili cabang kecil dari cabang tarekat Hamadaniyah dan tidak disebut dalam silsilah yang belakangan, maka kehadirannya dalam daftar di atas memberikan kunci untuk memahami apa yang diwakili urutan ini. Sedikit informasi biografis yang dapat ditemukan dalam al-Ghazzi dan sumber-sumber lain menunjukkan kenapa Jami mempunyai daya tarik istimewa bagi umat Islam Indonesia kontemporer.

'Abd al-Lathif al-Jami diceritakan telah menunaikan ibadah haji bersama sejumlah besar muridnya pada tahun 1547-8. Dalam perjalanan menuju Makkah dia berhenti di Istanbul, di mana dia sangat dimuliakan oleh pejabat-pejabat yang paling terkemuka di sana. Tidak lain dari Sultan Daulah Utsmaniyah sendiri, Sulaiman al-Qanuni, yang meminta kepadanya agar diajarkan tentang zikir tarekat Kubrawiyah-Hamadaniyah, dan para pemuka kalangan tentara dan birokrasi menjadi muridnya. Pada saat melanjutkan kembali perjalanannya menuju Makkah, al-Jami kembali berhenti di Aleppo, di mana sekali lagi dia bertemu dengan para penguasa tertinggi kota tersebut yang ingin menerima pengajaran darinya. Dia menetap di salah satu *zawiyah* (pondok darwisy) terkemuka dan mengajarkan wirid-wirid yang terkenal dengan *Aurad Fathiyah,* salah satu amalan tarekat Hamadaniyah yang khas.[12] Wirid-wirid ini berasal dari 'Ali al-Hamadani, yang diyakini telah menerima wirid-wirid tersebut dari Nabi melalui mimpi.

Demikian juga, perjalanan pulang Syekh 'Abd al-Lathif ke Asia Tengah, setelah menunaikan ibadah haji, tidak kurang spektakular dibandingkan dengan penerimaan di Istanbul dan Aleppo. Sultan Sulaiman menyediakan pengawal yang berjumlah 300 tentara baru (Yeniceri), yang menyertainya sepanjang jalan dari Asia Kecil sampai ke Kaukasus dan sepanjang pantai utara Laut Kaspia sampai ke Khawarizmi dan Bukhara.[13] Pengarang yang memberikan informasi yang sangat berharga ini, Laksamana Daulah Utsmaniyah Sidi Ali Reis, juga merupakan salah seorang

murid sang Syekh. Pada pertengahan tahun 1556, ketika dalam perjalanannya yang panjang dan sukar dari India ke Istanbul dia melewati kota Khawarizmi, dia mendengar berita tentang Syekh 'Abd al-Lathif yang baru saja wafat di kota Wazir. Tanpa memedulikan jarak dan payahnya perjalanan, dia berziarah dan mengkhatamkan Alquran di atas makam Syekh (Sidi Ali Reis 1899: 79).

Kita tidak mempunyai catatan tentang dampak kehadiran Syekh 'Abd al-Lathif al-Jami di Makkah ketika dia menunaikan ibadah haji, tetapi dapat dipastikan bahwa kehadirannya tersebut memberikan dampak yang cukup kentara. Kedatangan pembimbing rohani Sultan, yang mengadakan perjalanan bersama sejumlah besar pengikutnya, hampir tidak mungkin terlewatkan tanpa menarik perhatian orang banyak dan mungkin telah menjadi salah satu peristiwa yang masih menjadi bahan pembicaraan umum pada tahun-tahun berikutnya.

'Abd al-Lathif al-Jami hidup sezaman dengan Sunan Gunung Jati. Tanpa berspekulasi apakah Sunan Gunung Jati sendiri memang benar-benar pernah mengunjungi Makkah dan bertemu dengan guru tarekat Kubrawiyah ini, kita barangkali dapat dengan aman menyimpulkan bahwa pada satu saat (dan sangat mungkin masih pada abad ke-16, karena dalam urutan di atas kita tidak menemukan adanya nama yang mewakili garis afiliasi tarekat ini pada masa yang lebih kemudian), paling tidak beberapa orang Banten sudah mengenal (beberapa aspek dari) tarekat Kubrawiyah sebagaimana yang diajarkan oleh 'Abd al-Lathif al-Jami. Jika berita tentang al-Jami yang sudah membaiat Sultan Daulah Utsmaniyah telah sampai ke Banten, ada kemungkinan bahwa hal itu telah meyakinkan penguasa Jawa bahwa tarekat sufi ini merupakan *ngèlmu* hebat, yang berguna untuk dimiliki (atau setidaknya diklaim telah dimiliki).

Silsilah yang berakhir dengan nama asy-Syinnawi barangkali menunjukkan adanya kontak kedua dengan tarekat Kubrawiyah, satu atau dua generasi kemudian. Mungkinkah ini disebabkan karena seorang Banten yang berusaha mendapatkan pembaiatan menjadi penganut tarekat yang bergengsi ini gagal untuk menemukan seorang pengganti al-Jami dan, karena itu,

kemudian memilih cabang tarekat Kubrawiyah lain yang diwakili oleh asy-Syinnawi?[14] Pengganti al-Qusyasyi, Ibrahim al-Kurani (1328: 108-9) dan muridnya dua generasi kemudian, Syah Wali Allah (t.t.: 119-21), mengurutkan beberapa silsilah Kubrawiyah lainnya, dengan menunjukkan bahwa mereka telah berbaiat (berturut-turut?) menjadi penganut beberapa cabang tarekat ini. Silsilah-silsilah tambahan ini tidak memuat nama-nama lain yang terdapat dalam urutan di atas—dan itu menunjukkan bahwa urutan tersebut dalam bentuknya yang ada sekarang berasal dari masa asy-Syinnawi atau paling lambat masa al-Qusyasyi.

Tokoh lain, yang namanya tertera dalam daftar di atas, yang secara meyakinkan dapat diidentifikasi adalah Khwajah 'Azizan 'Ali ar-Ramitani (w. 1321 atau 1328). Dia adalah salah satu dari sufi Asia Tengah yang terkenal sebagai Khwajagan, yang setelah wafatnya dihubungkan dengan tarekat Naqsyabandiyah.[15] Dia sangat terkenal karena korespondensinya dengan 'Ala ad-Daulah as-Simnani (Susud 1992: 30-2, mengikuti *Nafahat al-Uns*-nya 'Abd ar-Rahman al-Jami), dan karena itu cukup tepat tercantumkan dalam daftar para sufi Kubrawiyah.

Tokoh lain yang mungkin dapat diidentifikasi adalah Mir Syah Raju (13), yang boleh jadi sarna dengan sufi Sayyid Hibatullah b. 'Athaillah al-Farisi, yang lazim dikenal sebagai Syah Mir.[16] Sayyid Hibatullah dihubungkan dengan tarekat Kubrawiyah melalui baik Simnani maupun murid Nuruddin al-Isfara'ini yang lain, Aminuddin 'Abd as-Salam al-Khunji, dan al-Qusyasyi ternyata mengutip uraiannya tentang berbagai metode zikir dalam kitab *Simth* (Landolt 1986: 47). Kemungkinan identifikasi yang lain lebih spekulatif: Mungkinkah Nizhamuddin 'al-Hawari' (no. 4) adalah Murid Simnani, Nizhamuddin 'Ali (yang tentangnya lihat DeWeese 1988: 64)? Terteranya nama-nama ini dalam urutan di atas menunjukkan bahwa penyusunnya tidak hanya menyalin dua silsilah yang terpisah dan menunjukkan bahwa dia memiliki pengetahuan yang cukup memadai tentang sejarah tarekat Kubrawiyah.

Jejak-jejak Pengaruh Tarekat Kubrawiyah terhadap Islam Indonesia

Adakah perkenalan awal dengan tarekat Kubrawiyah yang terdokumentasikan dalam *Babad Cirebon* dan *SBR* meninggalkan jejak yang masih bertahan dalam Islam Indonesia? Dapatkah doktrin-doktrin tasawuf atau teknik-teknik spiritual yang khas ditelusuri sebagai jejak pengaruh tarekat Kubrawiyah?

Pengetahuan kita tentang amalan-amalan khas yang dikembangkan tarekat Kubrawiyah pada masa awal sangat tidak lengkap, walaupun karya penting tentang tarekat ini sudah ditulis oleh Fritz Meier, Henri Corbin, Hamid Algar dan Hermann Landolt. Informasi paling terperinci yang kita miliki berkaitan dengan berbagai teknik zikir yang dipakai (Meier 1957: 200-213; Landolt 1986: 38-50; Elias 1993; bdk. Razi 1982: 268-278) dan berbagai spekulasi metafisiknya (Meier 1957: 93-199; Landolt 1986: 70-79). Paling tidak sebagian dari teknik-teknik zikir Kubrawiyah telah diserap ke dalam tarekat Naqsyabandiyah, konon melalui sufi Asia Tengah abad ke-14 yang dikenal sebagai Khwajagan. Karena kehadiran tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia dapat dibuktikan sejak abad ke-17 ke bawah, maka terdapatnya sebagian teknik-teknik spritual ini di Indonesia tidak harus menunjukkan pengaruh langsung tarekat Kubrawiyah.

Di atas sudah kita lihat bahwa latihan amalan dan teknik tasawuf penting dari tarekat Kubrawiyah, sebagaimana yang diajarkan oleh ‘Abd al-Lathif al-Jami, adalah pembacaan *Aurad Fathiyyah,* yang berasal dari ‘Ali al-Hamadani. Pembacaan wirid-wirid ini masih diamalkan di berbagai belahan dunia Islam, misalnya di beberapa kalangan penganut Naqsyabandiyah di Turki.[17] Nama *Aurad Fathiyyah* tampaknya tidak dikenal di Indonesia. Namun salah satu dari wirid-wirid yang ada dalam kumpulan ini banyak dikenal di seluruh Jawa;[18] wirid tersebut ternyata merupakan salah satu bacaan yang sangat lazim dipakai sebagai bacaan amalan di sana, tanpa dihubungkan dengan tarekat tasawuf tertentu. Adalah menggoda untuk menganggap bahwa popularitas wirid ini juga disebabkan karena prestise ‘Abd al-Lathif al-Jami.

Ciri tarekat Kubrawiyah—atau paling tidak ciri para pemikir terkemukanya, al-Kubra, Najmuddin ar-Razi, as-Simnani, dan al-Hamadani—yang paling mencolok adalah penekanan pada penglihatan batiniah (*visionary perception)* kepada berbagai cahaya berwarna, interpretasi simbolik atas warna-warna ini dan penggunaan cahaya berwarna ini untuk mengantarkan pengamalnya kepada kesempurnaan spiritual (lihat Corbin 1978; Meier 1957: 115-26; Elias 1993). Sebagian ilmuwan memandang hal ini sebagai pengaruh langsung dari ajaran Tantra Hindu atau Budha.

Sekarang, di Jawa terdapat berbagai sekte Islam kebatinan (esoterik) yang juga menggunakan teknik-teknik meditasi untuk dapat melihat cahaya-cahaya yang berwarna semacam itu (di antaranya cahaya hitam dan hijau, yang sebagaimana dalam tarekat Kubrawiyah, mendapatkan tempat yang istimewa). Antropolog Woodward (1989: 180) mendengar bahwa di Yogyakarta Sultan "dipercaya melihat cahaya hijau ketika dia melakukan meditasi." Nampaknya, ini cocok dengan tingkat tertinggi pengalaman melihat secara batiniah *(visionary experience)* yang diakui oleh para pengarang Kubrawiyah.

Penglihatan batin akan cahaya-cahaya berwarna ini tampaknya menempati tempat yang penting dalam teknik-teknik spiritual tarekat Haqmaliyah atau Akmaliyah, tarekat lokal Jawa Barat yang tidak banyak dikenal.[19] Tampaknya, ada perbedaan penting antara berbagai cabang tarekat ini, baik dalam amalan maupun dalam interpretasi tentang penglihatan batin (vision); lebih dari itu mereka sangat enggan membeberkan ajaran dan amalan mereka kepada orang-orang yang bukan penganutnya karena takut akan menimbulkan kesalahpahaman dan tuduhan melakukan *bid'ah*. Salah satu cabang tarekat Haqmaliyah yang saya ketahui berusaha menghasilkan penglihatan secara batiniah kepada sinar-sinar berwarna melalui pengamalan bacaan-bacaan tertentu yang digabungkan dengan teknik pengekangan indrawi dan pengendalian napas: telinga ditutup dengan dua ibu jari, mata dengan jari telunjuk, lubang hidung dengan jari tengah, dan empat jari lainnya menutup rapat mulut.[20]

Sebagaimana juga para pengarang Kubrawiyah, para guru yang mengajarkan teknik-teknik meditasi ini memiliki sistem interpretasi yang agak terperinci tentang berbagai warna cahaya, dan para pengamal yang saya ajak bicara meyakini bahwa kemajuan spiritual tercermin dalam penglihatan secara batin kepada berbagai warna yang berbeda, cahaya hitam berkilau hanya dapat tampak di mata orang yang sudah mencapai tingkat yang tinggi dalam meditasi. Orang mungkin akan tergoda untuk mengaitkan amalan ini dengan pengaruh tarekat Kubrawiyah pada masa awal, yang asal-usulnya sudah dilupakan orang.[21] Namun, dapat dipastikan bahwa teknik yang sama, penutupan lubang-lubang yang ada di kepala, juga dipraktikkan di lingkungan Tantrik India, di mana teknik ini dikenal dengan *yoni mudra*.[22] Di pihak lain, teknik ini sama sekali tidak disebutkan secara tegas dalam sumber-sumber Kubrawiyah. Kalau demikian, apakah ajaran tentang penglihatan secara batiniah kepada berbagai cahaya berwarna di sini merupakan peninggalan ajaran Tantrik dari masa lalu Jawa pra-Islam,[23] atau ini karena pengaruh Kubrawiyah?

Kepustakaan tertulis dari tarekat ini tidak memberikan isyarat yang jelas mengenai asal-usul teknik meditasi tersebut. Karya utama mengenai tarekat ini, *Lajang Moeslimin-Moeslimat* (Martawidjaja 1930), yang berisi ajaran-ajaran metafisik-mistik semacam *wahdah al-wujud* dalam bentuk sebuah dialog antara Raden Muslimin dengan adiknya, Raden Muslimat, dapat mengingatkan kepada bagian pengajaran dalam *Serat Centhini*. Terdapat pengaruh yang sangat jelas dari *Insan al-Kamil*-nya al-Jili,[24] tetapi dengan beberapa modifikasi yang khas Indonesia. Teks ini, sebagaimana yang umum terdapat di Indonesia, memerikan bukan lima tetapi tujuh tahapan emanasi *(martabat tujuh)*.[25] Pada tahapan ketiga (*Wahidiyyah*), di mana zat rohani Nabi (*Nur Muhammad,* Cahaya Muhammad) muncul, *Nur Muhammad* disebut menampakkan dirinya seperti cahaya berwarna, pertama merah, kemudian kuning, putih dan hitam.[26]

Pada tahapan proses emanasi selanjutnya, keempat cahaya berwarna ini dihubungkan, dengan gaya Jawa yang khas, dengan empat huruf Arab yang membentuk nama Allah, empat

unsur (api, angin, air dan tanah), empat unsur pembentuk tubuh (daging, sumsum, kulit dan tulang), empat jiwa (nafsu) atau keadaan jiwa *(nafsu amarah, nafsu lawamah, nafsu sawiyah,* dan *nafsu muthma'inah),*[27] dan empat alat indra (telinga, mata, mulut dan hidung). Paragraf lain menambahkan cahaya terang dan gelap tanpa warna dan berbagai bayangan biru pada berbagai cahaya berwarna, tanpa usaha lebih lanjut untuk mencocokkannya dengan skema klasifikasi.[28]

Teks-teks abad ke-17 berbahasa Melayu dan Jawa yang agak mirip, yang disunting oleh Johns (1957, 1965), juga berbicara tentang *Nur Muhammad* pada tahapan *wahidiyyah,* tetapi tidak menyebutkan cahaya-cahaya berwarna, tidak pula merujuk kepada klasifikasi-klasifikasi empat tingkat yang lain. Spekulasi-spekulasi kosmologik dan kosmogonik ini sangat mirip dengan apa yang dimuat dalam *Sang Hyang Kamahaniyakan* yang berbahasa Jawa kuno, dengan perbedaan dalam klasifikasinya yang kebanyakan terbagi ke dalam lima tingkat (Kats 1910: 106-16). Jika semua itu benar-benar berasal dari zaman pra-Islam, maka pastilah spekulasi-spekulasi tersebut telah berkembang pada suatu tahapan Islamisasi yang lebih awal karena istilah-istilah dan penggambaran *(imagery)* yang dipakai jelas merupakan bagian dari tradisi tasawuf Islam.

Istilah yang dipakai oleh seorang informan saya untuk pengalaman melihat secara batiniah dan, bahkan, juga teknik itu sendiri adalah *tajalli*. *Tajalli* adalah sebuah istilah teknis sufi yang sangat terkenal, yang biasanya diterjemahkan sebagai *theophany* atau "perwujudan diri Tuhan." Istilah ini sering kali terdapat dalam kitab *Insan al-Kamil*-nya al-Jili, yang merupakan sumber inspirasi utama tarekat Haqmaliyah. Al-Jili berbicara tentang pengungkapan diri Tuhan dalam tindakan-tindakan-Nya *(tajalli al-af'al),* melalui nama-nama-Nya *(tajalli al-asma'),* dan sifat-sifat-Nya (*tajalli ash-shifat)* dan zat-Nya *(tajalli adz-dzat)*. Dilihat dari sudut pandang manusia, *tajalli* merupakan "cahaya yang dengannya hati sang sufi dapat melihat Tuhan secara batin" (Nicholson 1921: 135). Istilah yang sama juga dipakai oleh para pengarang Kubrawiyah dan juga oleh sufi dan ulama India yang terpengaruh Kubrawiyah abad ke-18, Syah Wali

Allah; dalam tulisan mereka tampaknya istilah ini merujuk, antara lain, kepada penglihatan secara batiniah tersebut (lihat Landolt 1986, indeks *tajalli,* bdk. Baljon 1986: 31-2, 127-8).

Bagi tarekat Sunda ini, istilah *tajalli* berarti dimensi batiniah dari semua ibadah Islam. Meringkas *Lajang Moeslimin-Moeslimat,* setiap tindakan memiliki, di samping makna *zhahir*-nya *(syari'ah),* tiga makna yang lebih mendalam, yakni *haqiqah, thariqah* dan *ma'rifah,* di mana yang terakhirlah yang paling batiniah. *Syari'ah* salat terdiri dari gerakan-gerakan fisik: berdiri tegak, rukuk, sujud dan duduk; *haqiqah*-nya terdiri dari huruf *alif lam lam ha*, yang merupakan nama Allah; *thariqah*-nya adalah salat sejati, *tajalli* mutlak; dan *ma'rifah*-nya adalah perjumpaan langsung dengan *nur Muhammad,* yaitu empat cahaya berwarna.[29]

Teks berbahasa Sunda ini, sebagaimana sudah dilihat, tidak menyebut warna hijau, yang oleh para pengarang Kubrawiyah disimbolkan sebagai tingkat yang tertinggi. Namun para informan saya secara spontan menyebut cahaya hijau berkilauan ini dan menganggapnya sebagai yang paling bernilai tinggi dibandingkan dengan warna hijau, hitam dan cahaya tanpa warna—yang konsisten dengan yang dikatakan sumber-sumber Kubrawiyah. Doktrin dan amalan sekte Sunda ini, sepengetahuan saya, merupakan gabungan yang tidak ditemukan di tempat-tempat lain. Tentu saja, hal ini dapat terjadi karena pendiri atau para pendiri sekte ini hanya menggabungkan berbagai teknik pra-Islam dalam mencapai penglihatan secara batiniah kepada cahaya, konsep-konsep klasifikasi Jawa dan teori emanasi Islam-nya al-Jili. Meskipun demikian, saya mengajukan hipotesis mengenai pengaruh Kubrawiyah yang, justru karena tarekat tersebut sudah mengalami percampuran yang serupa, dengan mudah ditempelkan kepada peninggalan berbagai tradisi Tantrik pra-Islam dan karena itu mempermudah pengintegrasiannya ke dalam ajaran tasawuf batiniah Islam.

Barangkali, jejak yang paling meyakinkan dari adanya hubungan dengan Kubrawiyah pada masa awal adalah nama dari tokoh sufi legendaris yang dapat dijumpai di mana-mana dalam "sejarah sakral" Islam Jawa: Syekh Jumadil Kubra, kepada

siapa tampaknya sernua wali Jawa dihubungkan. Rupanya nama ini, yang hampir dapat dipastikan merupakan penyimpangan dari Najmuddin al-Kubra, telah menempel dalam berbagai tokoh legenda dan mitos, yang umumnya dianggap sebagai nenek moyang atau pendahulu dari penyebar Islam di Jawa—sebuah pengakuan tak langsung, mungkin, terhadap prestise tarekat Kubrawiyah pada masa Islamisasi Jawa.

Seh Jumadil Kubra

Dalam tradisi babad yang berasal dari Jawa Barat, Seh Jumadil Kubra digambarkan sebagai seorang nenek moyang Sunan Gunung Jati. Sejarah Banten dan Cirebon memberikan, dalam bentuk yang sedikit berbeda, silsilah yang telah disingkatkan berikut ini:

Nabi Muhammad Saw.
Ali dan Fathimah
Imam Husain
Imam Zainal Abidin
Imam Ja'far Shadiq
Seh Zainal Kubra (atau: Zainal Kabir)
Seh Jumadil Kubra
Seh Jumadil Kabir
Sultan Bani Israil
Sultan Hut dan Ratu Fathimah
Muhammad Nuruddin (belakangan Sunan Gunung Jati)[30]

Silsilah ini terdiri dari sejumlah bagian yang terpisah. Bagian pertama menyebut keturunan langsung dari Nabi sampai kepada Imam Syi'ah yang keenam, Ja'far Shadiq (yang ayahnya, Imam kelima, Muhammad al-Baqir, tidak disebut dalam satu versi pun dari yang saya lihat). Silsilah beberapa tarekat sufi (walaupun bukan Kubrawiyah) dimulai dengan nama-nama ini, demikian juga silsilah-silsilah semua sayyid dari Hadhramaut; yang mencolok, Ja'far juga merupakan Imam terakhir yang disebutkan dalam silsilah tersebut. Bagian terakhir dari

silsilah tersebut menyebut dua raja yang menguasai negara muslim mitologis (kadang-kadang dinamakan Mesir); nama mereka tampaknya menunjukkan hubungan eksplisit dengan tradisi kenabian pra-Muhammad. Hud adalah nama nabi "Arab" pertama yang disebutkan dalam Alquran, tetapi nama ini juga terdapat dalam Alquran sebagai kata benda yang mempunyai arti majemuk yang dipakai untuk menyebut orang Yahudi; Banu Isra'il, "Keturunan Israel", serupa dengan istilah Alquran yang dipakai untuk menyebut orang-orang Yahudi, yang kadang-kadang mencakup juga kaum monoteis lainnya (Wensinck/ Pellat 1967; Goitein 1960). Karena itu, kedua nama tersebut juga berarti "Penguasa umat Yahudi".

Yang paling misterius adalah tiga nama di tengah, yang mirip nama Arab tetapi melanggar tata bahasa Arab. Saya percaya bahwa Jumadil Kubra adalah satu-satunya nama yang sebenarnya dan bahwa dua nama lainnya dibuat dengan analogi, justru karena nama ini adalah nama aneh. Kata Arab *Kubra* (ditulis dengan hurup KBRY) adalah kata sifat dalam bentuk *mu'annats* (feminin), bentuk superlatif dari kata *kabir* (KBYR), "besar". Bentuk kata *mudzakkar* (maskulin) yang sesuai adalah *akbar* (AKBR). Adalah sangat aneh menjumpai kata al-Kubra, "yang mahabesar", sebagai bagian dari nama seorang laki-laki. Najmuddin al-Kubra adalah satu-satunya tokoh terkemuka yang disebut demikian dalam sejarah Islam; dia sering kali hanya disebut dengan nama Kubra. Sebutan ini merupakan bentuk singkat dari ungkapan Alquran *at-tamma al-kubra,* "bencana besar", gelar yang diberikan kepadanya karena keahliannya dalam berdebat (Algar 1980: 300). Adalah mudah untuk melihat bagaimana pengucapan Najumuddin al-Kubra dalam bahasa Jawa menjadi Najumadinil Kubra dan karena itu, melalui penghilangan bunyi suku kata pertama dan penyingkatan suku kata keempat dan kelima, berubah menjadi Jumadil Kubra, barangkali sebagian dianalogikan dengan nama-nama bulan yang dipakai orang Islam, Jumada'l-Ula dan Jumada'l-Ukhra.[31]

Nama Jumadil Kabir barangkali hanyalah hasil pengoreksian terhadap Jumadil Kubra, sebagaimana juga nama Jumadil Akbar

dan Jumadil Makbur, yang kita temukan dalam berbagai teks berbahasa Jawa lainnya. Orang sangat jarang menjumpai kedua nama tersebut sekaligus; beberapa teks menyebut yang satu sementara teks lain meyebut nama yang lain lagi. Akhirnya, nama Zainal Kubra, adalah penyimpangan lain karena setelah kata Zainal orang akan menantikan sebuah kata benda, bukan kata sifat.[32] Nama tersebut tampaknya adalah hasil dari perubahan urutan suku kata saja dari unsur-unsur nama-nama lain yang ada di dalam silsilah. Walaupun nama Zainal Kubra merupakan nama yang aneh, nama tersebut terdapat dalam berbagai teks yang berasal dari berbagai pelosok Jawa sebagai penghubung antara Jumadil Kubra dengan keluarga Nabi. Karena adanya hubungan yang prestisius inilah mungkin yang menyebabkan kenapa Amangkurat II mengambil persis nama ini sebagai bagian dari nama yang dikenakannya kepada dirinya pada saat dia menaiki singgasana Mataram: Susuhunan Ratu Amangkurat Senapati Ingalaga Ngabdulrahman Muhammad Zainal Kubra (Ricklefs 1993: 273n2).

Dari beberapa orang yang fiktif ini, Jumadil Kubra merupakan satu-satunya yang kita temukan diceritakan dalam berbagai legenda yang telah berkembang dalam kepustakaan berbahasa Jawa, dan dengan siapa tempat-tempat ziarah dihubungkan. *Babad Cirebon* menyebutnya sebagai nenek moyang dari bukan hanya Sunan Gunung jati, tetapi juga wali-wali lainnya, Sunan Bonang dan Sunan Ampel, dan bahkan juga yang paling Jawa di antara para wali, Sunan Kalijaga.[33] Dalam silsilah yang disebutkan terakhir, nama "Jumadilmakbur" dalam Babad disusul dengan nama yang lain yang secara kabur menunjukkan adanya hubungan dengan tarekat Kubrawiyah, Syekh Aswa' as-Safaranin (atau, dalam naskah-naskah lain, Sagharnane, atau Safarana'i), yang hampir bisa dipastikan adalah penyimpangan dari nama al-Isfara'ini. Kota Isfara'in, Iran bagian timur, adalah pusat penting tarekat Kubrawiyah, dan beberapa syekh yang berpengaruh dari tarekat ini mengenakan nisbah ini (namun, nama Aswa' tidak mirip dengan nama seorang pun dari mereka yang dikenal mengenakan nisbah Isfara'ini).

Sebuah sejarah Gresik berbahasa Jawa yang diringkaskan

oleh Wiselius menyebut Jumadilkubra sebagai kakek dari seorang wali yang lain lagi, Sunan Giri Pertama. Dalam sejarah ini, Jumadil Kubra memiliki hubungan darah dengan Sunan Ampel yang menetap di Gresik; putranya, Maulana Ishaq, dikirim ke Blambangan oleh Sunan Ampel untuk melakukan Islamisasi di sana. Ishaq menikahi putri raja Blambangan tetapi gagal mengislamkan mertuanya dan dalam keadaan putus asa dia berpindah ke Malaka, dengan meninggalkan istrinya yang sedang mengandung. Sang putri meninggal pada saat melahirkan dan putranya dilemparkan ke laut, yang kemudian secara ajaib diselamatkan oleh seorang pelaut dari Gresik. Sang putra diasuh dengan pendidikan Islam dan akhirnya menjadi Sunan Giri Pertama (Wiselius 1876: 467-8). *Babad Tanah Jawi* menceritakan legenda yang benar-benar sama, hanya saja ayah Sunan Giri di sana disebut Wali Lanang dan bukan Maulana Ishaq, dan Jumadil Kubra tidak disebut sama sekali dalam hubungan ini (Meinsma 1941: 20-21; bdk. Fox 1991: 25-8 untuk berbagai versi lain mengenai nenek moyang Sunan Giri). Namun, sebuah silsilah dari syekh tarekat Syattariyah abad ke-17, Syekh Abdul Muhyi dari Pamijahan di Tasikmalaya selatan, yang mengaku keturunan dari Sunan Giri, memang menyebut baik Maulana Ishaq maupun Jumadil Kubra (Kosasih 1938: 137).

Sebuah legenda rakyat berbahasa Jawa dari wilayah Tengger(!), *Cariose Telaga Ranu* menyebut Maulana Ishaq dan Jumadil Kubra sebagai saudara dari dua pertapa, Ki Seh Dadaputih di Gunung Bromo dan Ki Seh Nyampo di Sukudomas. Maulana Ishaq pergi ke Blambangan dan menjadi ayah Raden Paku (Sunan Giri); Jumadil Kubra sendiri menjadi guru di Mantingan.[34]

Sebuah versi yang berbeda dari *Babad Tanah Jawi, Babad Pajajaran,* yang dikutip oleh Djajadiningrat (1913: 262), menambahkan unsur *incest* (perkawinan sedarah) dalam legenda Jumadil Kubra. Dalam versi ini, dia juga seorang saudara sepupu atau kemenakan dari Sunan Ampel dan hidup sebagai pertapa di sebuah hutan dekat Gresik. Istrinya meninggal dunia ketika melahirkan, putrinya yang lahir tumbuh dewasa menjadi seorang gadis cantik, dan pada suatu hari Jumadil Kubra melakukan

hubungan badan dengannya. Ketika sang putri melahirkan seorang putra, sang ayah menjadi sangat malu sehingga dia menyeburkan dirinya ke sungai dan tenggelam. Dia dimakamkan di Gresik dan makamnya menjadi tempat ziarah.[35]

Dalam bentuk yang sedikit berbeda dari legenda perkawinan sedarah ini juga terdapat dalam *Sajarah Banten:* Jumadil Kubra, tidak dihubungkan dengan suatu tempat tertentu di sini, adalah seorang putra dari Ja'far Shadiq. Istrinya meninggal dunia, dan meninggalkannya bersama dengan seorang putra dan putri yang cantik. Dia menyebabkan sang putri hamil, dan ketika seorang putra lahir, bayi itu ditinggalkan di hutan. Bayi tersebut ditemukan dan dibawa oleh seorang lelaki miskin, ketika sedang tumbuh dewasa, anak tersebut dikirim untuk belajar kepada Seh Jumadil Kubra, yang memberinya nama Syamsu Tabris dan bermaksud menjadikannya sebagai menantunya. Setelah mengetahui identitas Syamsu yang sebenarnya, syekh meninggal dunia karena malu, dan Syamsu pergi mengembara bertahun-tahun karena rasa penyesalannva (Djajadiningrat 1913: 26, bdk. 261-5, di mana berbagai versi yang lain lagi dibicarakan). Ada sejumlah legenda Jawa lainnya tentang Syamsu Tabris atau Tamres (Drewes 1930); antara mitologis ini dan figur darwisy Persia muda, Syamsi Tabriz, yang telah diabadikan oleh penyair sufi besar Jalaluddin Rumi, tak terdapat banyak persamaan selain kesamaan nama. (Namun, dalam beberapa legenda rakyat Turki dan Kurdi Syams-i Tabriz lahir dari seorang perawan, tanpa ayah biologis, yang mungkin dapat membawa kepada cerita perkawinan sedarah). Dalam *Babad Cirebon,* kita menemukan kembali tema-tema yang sudah disebut di atas: Syamsu disebut lagi sebagai seorang putra Jumadil Kubra (tetapi sama sekali tidak ada isyarat tentang perkawinan sedarah); dia menikahi seorang putri Campa dan memperoleh dua anak, salah satunya menjadi Sunan Ampel.[36]

Raffles juga merekam legenda lain dari Gresik di mana Jumadil Kubra bukanlah seorang nenek moyang tetapi seorang pembimbing *wali* yang pertama. Raden Rahmat, yang kemudian menjadi Sunan Ampel, lahir dari perkawinan seorang ulama Arab dengan putri Campa, pertama-tama datang ke Palembang

dan dari sana menemukan perjalanan ke Majapahit. Dia mendarat di Gresik, di mana dia mengunjungi Syekh Molana Jomadil Kobra, seorang '*abid* yang menetap di Gunung Jali, dan yang menyatakan kepadanya bahwa kedatangannya pada suatu saat telah diramalkan oleh Nabi; bahwa keruntuhan agama kafir sudah diambang pintu dan dia dipilih untuk mendakwahkan ajaran Muhammad di pelabuhan timur pulau Jawa (Raffles 1817: 117).

Peranan yang sama dilekatkan kepada Seh Jumadil Kubra dalam beberapa legenda yang masih diceritakan dari mulut-ke-mulut di desa-desa yang terletak di lereng Gunung Merapi, sebelah utara Yogyakarta. Dia dipercaya sebagai wali muslim Jawa yang paling tua, yang berasal dari Majapahit dan hidup sebagai pertapa di hutan gunung tersebut. Tanpa banyak memedulikan kronologi, dia juga dipercaya sebagai penasihat spiritual Sultan Agung, raja Mataram terbesar (1613-1646). Sekali dalam 35 hari, pada malam Jumat Kliwon, roh Sultan mengunjungi Syekh di pertapaannya di lereng gunung tersebut (Triyoga 1991: 36-7). Makam sang Syekh[37] ditunjukkan berada di sebuah puncak samping, di desa Turgo, Gunung Kawastu. Tempat ini menarik para pengunjung yang meyakininya, sebagian di antara mereka bermalam di sini untuk menambah kekuatan dan kepekaan (prihatin).

Turgo bukanlah satu-satunya tempat di mana terdapat sebuah makam Seh Jumadil Kubra. Makam di Gresik yang disebut dalam *Babad Padjadjaran* sudah tidak dikenal lagi, tetapi belakangan ini salah satu kuburan muslim yang ditemukan di Tralaya, dekat ibu kota Majapahit, ditunjukkan sebagai satu-satunya makam Jumadil Kubra. Makam inilah yang paling umum diakui sebagai makamnya dan paling sering diziarahi. Lebih dari itu, sang wali juga dihubungkan dengan daerah Semarang. Satu versi dari *Babad Tanah Jawi* menceritakan bahwa ia melaksanakan tapa-nya di bukit Bergota, sebelah selatan Semarang sekarang.[38] Sebuah kuburan yang terletak di antara tambak daerah pesisir pantai di sebuah tempat yang disebut Terbaya, tidak jauh dari Semarang, oleh orang setempat dikenal sebagai makam Seh Jumadil Kubro (Budiman 1978: 92). Di tempat lain di daerah Semarang, yakni di Sampangan,

terdapat puing-puing (petilasan) yang diberi nama dengan nama wali yang sama (*ibid.*: 93-4).

Demikianlah kami menemukan nama Jumadil Kubra dihubungkan dengan empat wilayah Jawa yang berbeda (Banten-Cirebon, Gresik Majapahit, Semarang-Mantingan dan Yogyakarta) dan dengan sejumlah rangkaian legenda yang berbeda pula. Kami hampir mendapat kesan seolah-olah orang Islam Jawa pada zaman dan tempat berbeda semua bertolak dari nama Jumadil Kubra dan kemudian mencari tokoh legendaris yang dapat dikaitkan dengan nama tersebut sehingga akhirnya muncul dalam bentuk berbagai cerita yang saling bertentangan. Rangkaian legenda-legenda dan persebaran geografisnya menunjukkan bahwa arketip Jumadil Kubra jelaslah telah sangat dijunjung tinggi dalam sejarah Islam Indonesia pada masa awal; di pihak lain, tidak adanya ciri khas yang dapat dirunut sebagai Najmuddin al-Kubra menunjukkan bahwa pengaruhnva pastilah tidak mendalam.

Syekh Jamaluddin al-Akbar, Nenek Moyang Arab Para Wali dan Kiai Jawa

Di samping tradisi *Babad,* terdapat tradisi sejarah legendaris lainnya tentang Islamisasi Jawa. Tradisi ini muncul dan terus dipelihara di lingkungan para sayyid asal Hadhramaut, keturunan Nabi, yang mempunyai pengaruh sangat besar terhadap Islam Indonesia. Kiai Jawa cenderung memercayai versi sayyid ini daripada versi babad—yang di antara keduanya, sebagaimana yang akan kita saksikan, terdapat banyak kesejajaran. Orang-orang Arab asal Hadhramaut mulai datang ke Indonesia dalam jumlah yang besar baru pada abad ke-19, tetapi para pedagang dan ulama individual dari wilayah ini telah menetap di Pulau Jawa selama beberapa abad, menikah dengan wanita setempat. Menurut tradisi-tradisi yang berkembang di kalangan para sayyid dari Hadhramaut (yang tentu saja tidak terlalu kuno), para wali yang mengislamkan Jawa dan wilayah-wilayah lain di Asia Tenggara adalah keturunan mereka. Orang yang dianggap sebagai nenek moyang bersama mereka bernama Jamaluddin

Husain al-Akbar (lihat, misalnya, pohon keluarga mereka dalam al-Baqir 1986: 45).

Versi tertulis paling tua dari tradisi sejarah ini, yang pernah saya lihat, adalah yang ditulis oleh Sayyid 'Alwi ibn Thahir ibn 'Abdullah al-Haddar al-Haddad, yang sampai wafatnya pada tahun 1962 adalah mufti di Johor. Namun tradisi tersebut pastilah lebih tua karena beberapa kiai yang saya kenal sudah mendengar bahwa sudah sejak kakek mereka, mereka adalah keturunan dari seorang yang bernama Jamaluddin al-Husaini.[39] Namun, tampaknya ada beberapa kerancuan; seorang yang mempunyai nama ini dikuburkan di Madinah, dan dengan asumsi bahwa orang ini adalah nenek moyang mereka, kiai Jawa mengunjungi makamnya setelah ke makam Nabi. Namun, namanya yang hampir sama dengan ayahnya tidak cocok dengan silsilah yang dikatakan sebagai silsilah keturunan Jamaluddin al-Akbar.

Yang terakhir ini, sebagaimana semua sayyid Hadhrami adalah keturunan dari imam Syi'ah keenam, Ja'far ash-Shadiq, melalui cicitnya, Ahmad al-Muhajir, keturunan Nabi yang pertama menetap di Hadhramaut. Silsilah tersebut tetap, untuk enam generasi, identik dengan silsilah beberapa keluarga sayyid Hadhrami yang terkemuka (lihat misalnya Mahayudin 1984: 40, 47, 50, 54-5); Al-Baqir 1986: 17, 42). Nenek moyang terakhir Jamaluddin yang memiliki asal-usul yang sama dengan para sayyid ini adalah Muhammad "Shahib Mirbath"; cucunya 'Abd al-Malik dikatakan menetap di Nasrabad India, di mana keturunannya dikenal sebagai keluarga Adzamat Khan dan menyandang berbagai gelar kehormatan, cucu Ahmad bahkan dipanggil "Syah" (al-Haddad 1403: 6-7; al-Baqir 1986: 42). Putra Syah Ahmad, Jamaluddin dan saudara-saudaranya konon telah mengembara ke Asia Tenggara, Jamaluddin sendiri pertama-tama menjejakkan kakinya ke "Kamboja" dan Aceh, kemudian berlayar ke Semarang dan menghabiskan waktu bertahun-tahun di Jawa, hingga akhirnya melanjutkan pengembaraannya ke pulau Bugis, di mana dia meninggal (al-Haddad 1403: 8-11). Putranya, Ibrahim Zain al-Akbar, menikahi seorang putri "Kamboja" dan memperoleh dua putra, Maulana Ishaq dan Rahmatullah alias Sunan Ampel. Melalui putranya yang lain, 'Ali Nur al-'Alam,

Jamaluddin juga menjadi buyut dari Sunan Gunung Jati, dan melalui putranya yang ketiga, Zain al-'Alim, dia adalah kakek dari wali yang lain, Maulana Malik Ibrahim.[40]

Jamaluddin al-Akbar ini sangat banyak persamaannya dengan Jumadil Kubra yang diceritakan dalam *babad*. Al-Baqir juga sudah menyatakan ini; dia berkomentar bahwa buku-buku berbahasa Jawa sering kali secara tidak tepat menulis nama Jamaluddin sebagai Jumadil Kubra (1986: 43n). Saya cenderung memercayai bahwa hal itu menunjukkan kepada sesuatu yang lain; bagi saya, cerita Jamaluddin tampaknya merupakan hasil dari upaya abad ke-20 awal untuk "mengoreksi" legenda-legenda Jawa. Kubra diganti dengan kata Arab yang lebih tepat, Akbar, Jumadi dengan nama Arab yang paling mirip, Jamaluddin. Sebuah silsilah yang lebih meyakinkan direkonstruksi, didukung oleh kenyataan bahwa sayyid Hadhrami juga disebut sebagai keturunan dari Ja'far ash-Shadiq, persis seperti Jumadil Kubra dalam cerita *babad*. Berbagai legenda yang berbeda dan sering kali saling tidak berkecocokan yang menyangkut Jumadil Kubra digabungkan ke dalam keseluruhan yang agak koheren. Unsur -unsur yang tidak sesuai dengan Islam, seperti cerita perkawinan sedarah, dibuang; demikian juga nama orang Persia, Syams-i Tabriz.

Hipotesis saya, bahwa versi "sayyid" ini adalah versi yang dibuat relatif baru, didukung oleh pengamatan Serjeant bahwa kaum sayyid di Hadhramaut sendiri "mengkritiknya [keturunan sayyid yang dicampur-campur di Jawa] dan pendahulu Arab mereka yang tidak meneruskan memelihara daftar keluarga" (1957: 25-6). Baru sejak berdirinya ar-Rabithah al-'Alawiyah, suatu perhimpunan keluarga para sayyid, pada tahun 1928 upaya-upaya sistematik dilakukan untuk menyusun kembali silsilah keluarga. Orang yang bernama Jamaluddin Kubra dan silsilahnya sangat mungkin adalah hasil dari berbagai upaya merekonstruksi sejarah sayyid di Indonesia ini. Tidak ada protes karena tidak hanya tidak terdapat dokumen untuk menyanggah silsilah tersebut, tetapi karena dua kelompok yang paling terkait sama-sama memperoleh keuntungan dari revisi sejarah ini. Karena silsilah yang sudah "dikoreksi" ini, keluarga-keluarga kiai Jawa

terkemuka, yang mengaku keturunan para wali Jawa, dengan demikian dapat "membuktikan" sendiri sebagai saudara sepupu jauh dari para sayyid Hadhrami yang angkuh, dan pada saat yang sama pihak yang terakhir ini mengklaim diri telah memainkan peranan sentral dalam proses Islamisasi Jawa.

Kesimpulan

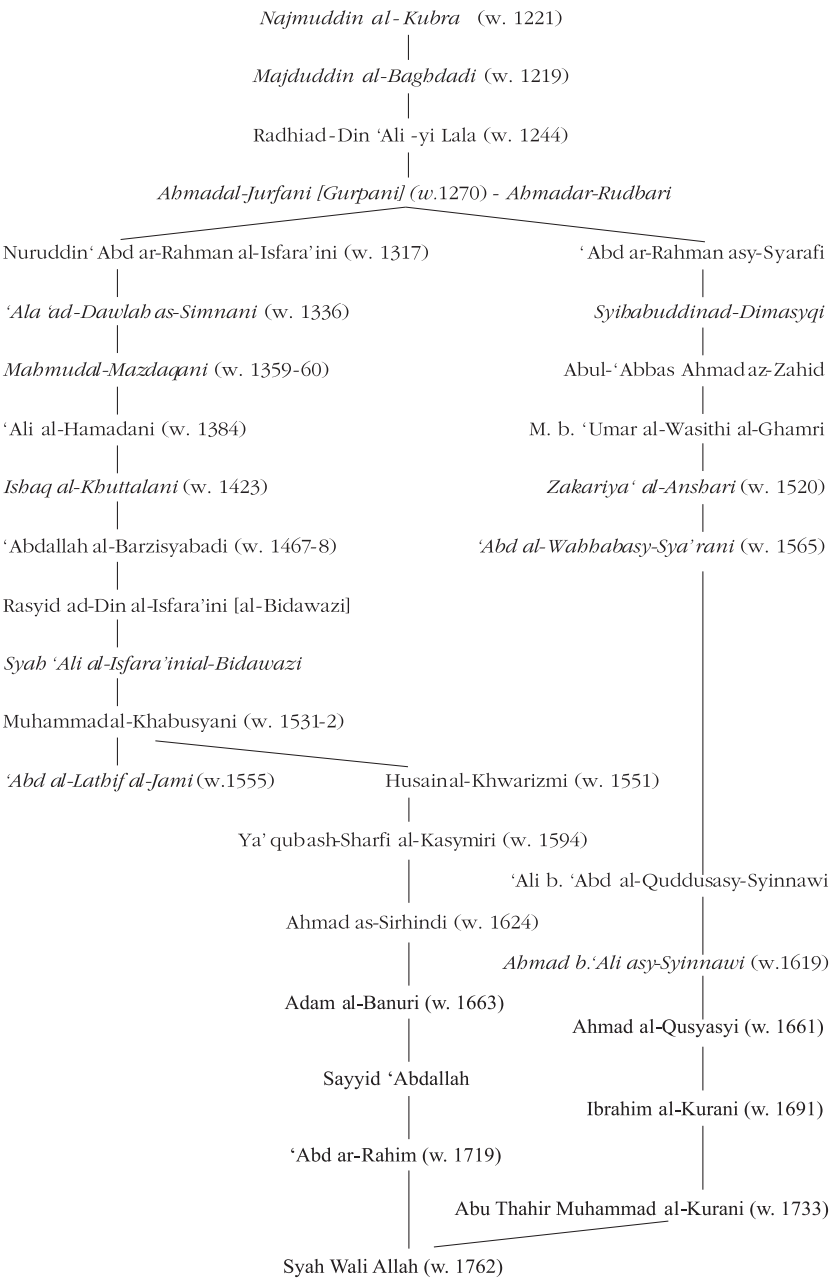
Saya mulai menyusun artikel ini karena saya sangat tertarik kepada nama-nama Asia Tengah yang saya temukan di dalam teks-teks Islam Jawa masa awal dari Banten dan Cirebon. Tarekat Kubrawiyah, dengan mana kebanyakan nama tersebut terkait, adalah tarekat sufi penting yang, bagaimanapun juga, tidak pernah saya lihat disebut dalam konteks muslim Indonesia. Saya mulai mencari informasi apakah amalan-amalan tarekat Kubrawiyah yang khas mungkin tetap bertahan dengan nama yang lain, dengan mengingat tarekat lokal yang amalan-amalan meditasinya mengingatkan kepada penglihatan secara batiniah pada berbagai warna yang dikenal dalam tarekat Kubrawiyah. Salah satu wirid yang banyak diamalkan tampaknya merupakan bagian dari kumpulan wirid tarekat Kubrawiyah yang paling lengkap. Jika tidak dapat dibuktikan bahwa ada pengaruh secara langsung, Maka paling tidak dapat ditunjukkan kesejajaran yang mencolok antara amalan Islam Jawa dan amalan tarekat Asia Tengah, Kubrawiyah.

Dengan melihat ke belakang, saya menyadari bahwa perubahan nama Najmuddin Kubra menjadi Jumadil Kubra dan, kemudian, menjadi Jamaluddin al-Akbar, yang pada awalnya hanya saya lihat sebagai proses evolusi bahasa, dapat dilihat sebagai cerita perumpamaan bagi sejarah Islam Indonesia. Seorang sufi Asia Tengah yang berbahasa Persia, ahli waris dari tradisi spiritual Iran dan mungkin dipengaruhi oleh amalan-amalan Tantrik, yang memberikan namanya kepada ajaran-ajaran sufi yang dikenal dan memiliki daya tarik bagi orang Jawa, telah menjadi wali Jawa yang dijadikan figur panutan, figur nenek moyang dan pertapa hutan, wali dari para wali. Satu dari "sembilan wali" pesisir yang sangat diserupakan dengannya adalah

wali yang paling Jawa di antara mereka, Sunan Kalijaga (namun, tidak kemiripan dengan Siti Jenar). Sebagaimana juga Sunan Kalijaga, makamnya terdapat diberbagai tempat di Jawa.

Peng-*arab*-an namanya menjadi Jamaluddin al-Akbar menunjukkan perhatian yang meningkat untuk memperbaiki bentuk formal (saya hampir menulis "bentuk daripada substansi") dan sesuai, tentu saja, dengan peng-*arab*-an secara bertahap Islam Jawa secara umum. Dominasi sayyid Hadhrami yang semakin meningkat dalam kehidupan keagamaan di Indonesia (jumlah mereka meningkat secara dramatis pada abad ke-19) merupakan satu faktor penting dalam proses ini. Unsur-unsur yang khas Jawa, tetapi juga mempunyai asal-usul India atau Iran (dicontohkan, saya cenderung memercayainya, dalam figur Syams-i Tabriz) secara bertahap dibersihkan. Kiai Jawa tidak lagi mencari nenek moyang mereka di bekas ibu kota Majapahit atau di gunung magis Yogyakarta melainkan di kota sang Nabi, Madinah. [ ]

LAMPIRAN: SILSILAH KUBRAWIYAH CABANG HAMADANIYAH DAN CABANG AHMAD AL-QUSYASYI



Catatan akhir:

1. Teks berbahasa Jawa dan Melayu telah disunting dan diterjemahkan secara ringkas oleh Edel (1938). Tentang upaya menentukan tahun teks tersebut dan penilaian mengenai hubungannya dengan kronika Banten dan Cirebon yang lain, lihat Djajadiningrat 1913: 195-9.
2. Penyunting, J. Edel, sendiri membuat beberapa kesalahan lainnya, sehingga nama-nama tersebut lebih sukar dikenali. Saya sudah memeriksa MS yang dia gunakan sebagai dasar untuk penulisan edisinya (Leiden Cod. Or. 1711) untuk mengoreksi beberapa kesalahpahaman yang terjadi.
3. Saya berterima kasih kepada Professor Hermann Landolt yang dengan baik hati menyarankan kepada saya agar memperhatikan silsilah ini dan silsilah-silsilah sejenis dalam karya al-Qusyasyi.
4. 'Abd ar-Ra'uf as-Singkili, *Tanbih al-Masyi al-Mansub ila Thariq al-Qusyasyi* (Naskah Jakarta A 101). Yusuf Makassar yang hidup sezaman dengannya, yang juga mendapatkan pelajaran secara intensif dari pengganti al-Qusyasyi, Ibrahim al-Kurani, menyebut tarekat Kubrawiyah hanya sekali dalam tulisannya (*Safinah an-Najah),* sebagai salah satu dari lima belas tarekat yang telah dipelajarinya, tetapi tidak memberikan perhatian yang khusus kepada Kubrawiyah.
5. Bukan Syadziliyah, karena al-Qusyasyi tidak menyebut tarekat ini di antara berbagai tarekat yang pernah diikutinya.
6. *Babad Cirebon* tidak menyebut para "murid seperguruan" ini.
7. Di sini nama lengkapnya sudah terhapus
8. Silsilah tarekat Kubrawiyah Asia Tengah dan Iran Timur memuat nama Ahmad Gurpani (diarabkan: Al-Jurfani) sebagai khalifah utama Majduddin, sementara yang lain, termasuk al-Qusyasyi, menyebut seorang yang bernama Ahmad Rudbari. Daftar dalam *SBR* menunjukkan kedua orang Ahmad ini sebagai satu orang yang sama.
9. Al-Qusyasyi 1327: 98-9. Asy-Sya'rani memberikan biografi singkat ketiga pendahulunya yang disebut dalam silsilah al-

Anshari. Al-Ghamri dan Ahmad Zaid, dalam kitab *at-Thabaqat al-Kubra* tetapi tidak menyebutkan para pendahulu sebelum mereka. Ternyata, di tempat lain, dia menyebutkan syekh lain, Yusuf al-'Ajami al-Kurani, "kakek" spiritualnya az-Zahid, sebagai leluhur dari garis afiliasi cabang tarekat Kubrawiyah ini di Mesir (Winter 1982: 93, 215).

10. Wali Allah t.t.: 120-1. Aktivitas al-Khabusyani. Al-Khawarizmi dan penggantinya,Ya'qub ash-Sharfi al-Kasymiri, dibicarakan panjang lebar dalam DeWeese 1988: 67-77. Ingat, tokoh berikutnya dalam silsilah Syah Wali, Ahmad as-Sirhindi yang dikenal terutama sebagai tokoh pembaru penting tarekat Naqsyabandiyah. Dia berjasa memperkenalkan doktrin-doktrin dan teknik-teknik spiritual as-Simnani (*wahdah asy-syuhud* sebagai lawan dari *wahdah al-wujud*; meditasi yang memfokuskan perhatian kepada "titik-titik halus" di badan, *latha'if*) ke dalam tarekat ini (bdk. Bruinessen 1982: 54-8).
11. Yang disebut sebagai Syekh Syah al-Isfara'ini al-Bidawarani oleh al-Ghazzi, dan 'Ali al-Bidawari oleh Trimingham. Tentang para syekh dari garis silsilah Asia Tengah ini, lihat DeWeese 1988.
12. Al-Ghazzi 1979, jil. II: 181-2. Bdk. Trimingham 1973: 96, yang mengutip Ibn al-'Imad, seorang sejarawan Syria yang hidup masa belakangan, yang tulisannya mengenai al-Jami (dalam jilid VIII: 282-283) sepenuhnya mengikuti al-Ghazzi.
13. Kekuatan militer ini mungkin mempunyai fungsi lain di samping untuk memberikan penghormatan dan perlindungan kepada sang Syekh. Pada saat kedatangan mereka, para tentara tersebut mendapat pelayanan dari penguasa Bukhara, yang menimbulkan kecurigaan orang-orang Iran tentang adanya kerja sama antara dua negara Sunni melawan Iran yang Syi'ah (Sidi Ali Reis 1899: 96-7; bdk. pendahuluan yang ditulis Vambery untuk teks ini, hlm. vi-viii)
14. Cabang tarekat Kubrawiyah-Hamadaniyah ini jarang disebut dalam sumber-sumber yang lebih belakangan, tetapi ada indikasi bahwa ia tetap bertahan di Hijaz. Paling tidak sampai tahun 1731-2, Abu Thahir Muhammad al-Kurani membaiat

Syah Wali Allah dari India masuk beberapa tarekat, di antaranya cabang Hamadaniyah dari tarekat Kubrawiyah (Wali Allah t.t.:120-1).

15. Dalam silsilah Naqsyabandiyah yang umumnya diakui, Baha'uddin Naqsyaband (w. 1389), yang darinya nama tarekat Naqsyabandiyah diambil, ditunjukkan sebagai murid Khwajah 'Azizan generasi ketiga, bdk. Bruinessen 1992b: 50.
16. Kemungkinan identifikasi ini dikemukakan kepada saya oleh Hermann Landolt
17. Wirid-wirid ini terdapat dalam buku pegangan tarekat Naqsyabandiyah Turki yang banyak dipergunakan, *Miftah al-Qulub* (el-Naksibendi 1979: 557-589)
18. Yakni wirid yang dimulai dengan *astaghfir Allah al'azhim, astaghfir Allah al-'azhim, astaghfir Allah al-'azhim al-ladzi la ilah illa hu al-hayy al-qayyum wa atubu ilaih. Allahumma anta as-salam wa minka as-salam wa ilaika yarji'u as-salam…,* hlm. 564 dan seterusnya dalam El-Naksibendi 1979.
19. Tiga guru yang karyanya dikaji oleh Drewes dalam disertasinya (1925) berafiliasi dengan tarekat Akmaliyah, tetapi teks-teks tersebut tidak menyebutkan amalan-amalan tertentu dari tarekat ini. Tarekat ini menyebar dari wilayah Cirebon-Banyumas juga ke Jawa Tengah dan Jawa Timur tetapi tidak pernah memperoleh banyak pengikut.
20. Cabang tarekat ini, yang didirikan oleh Kiai Kahpi dari Garut, juga dikenal dengan nama Muslimin Muslimat, sesuai dengan nama kitab pegangan utamanya, sebuah teks yang berisi pengajaran dalam bentuk puisi-puisi Sunda (*dangding*) yang ditulis oleh putra Kiai Kahpi, Asep Martawidjaja (1930). Lihat juga catatan singkat tentang sekte ini dalam Atjeh 1984: 390.
21. Secara berurutan menyebutkan satu per satu cahaya-cahaya berwarna yang tampak bagi sang sufi sebagai berikut: biru tua, merah delima, putih, kuning, hitam dan hijau. Pada tahap pertama, sang sufi mungkin melihat kilatan singkat dari berbagai cahaya ini, kekuatan berzikir akan menentukan warna apa yang dilihatnya (Elias 1993: 72-4).

22. Teknik ini diterangkan kepada saya oleh seorang pengamal Tantrik yang saya temui di Lucknow pada tahun 1984. Informan saya tersebut lahir sebagai orang Hindu tetapi belakangan berpindah ke agama Islam; namun dia telah mempelajari *yoni mudra* dari seorang pertapa Hindu. Dia memang sama sekali tidak mengerti sistem interpretasi berbagai warna dan sistem hierarki di antara warna-warna tersebut.
23. Bahwa teknik-teknik meditasi untuk mencapai penglihatan secara batiniah kepada berbagai cahaya berwarna tersebut dikenal di Jawa pada masa pra-Islam dapat diketahui dengan jelas dari karya-karya berbahasa Jawa kuno, seperti *Sang Hyang Kamahayanikan*. Lihat, misalnya, Kats 1910:106-7.
24. Karya al-Jili ini merupakan teks tunggal terpenting yang juga dipakai oleh cabang-cabang tarekat Haqmaliyah lainnya. Kajian mendalam yang dilakukan olch Nicholson (1921, bab 2) atas teks yang secara konseptual sangat kaya ini masih merupakan kajian yang terbaik.
25. Teori *martabat tujuh* mungkin berasal dari sufi India awal abad ke-17, Muhammad b. Fadllalah Burhanpuri. Untuk pembahasan yang memadai tentang metafisika *martabat tujuh* dalam teks sufi berbahasa Melayu dan Jawa, lihat Johns 1957 dan 1965.
26. "*Enya eta sorotna nu tadi/ tina Johar awal Dat Sipatna Allah/ Hakekat Muhammad eces/ Sipatna padang alus/ bijil cahya opal rupi/ cahya beureum mimitina/ dua koneng kitu/ katilu cahaya bodas/ kaopatna cahaya hideung geus pasti/ ngaranna Nur Muhammad.* (Martawidjaja 1930, I: 34, ejaan disesuaikan). Bandingkan ini dengan pemerian Simnani tentang cahaya-cahaya berwarna yang muncul dalam meditasi (catatan kaki no. 21 di atas).
27. Psikologi muslim tradisional mengenal tiga keadaan nafsu: *an-nafs al-'ammarah* (nafsu yang cenderung menyimpang, yang memperturutkan keinginan berbuat buruk dan membenci perbuatan baik), *an-nafs al-lawwamah* (nafsu yang menyalahkan diri, menyesali dosa yang telah lalu) dan *an-nafs al-muthma'innah (*nafsu yang tenang, yang menuruti

kehendak Illahi). Tiga istilah ini berasal Alquran. Mistisisme Jawa sering memandangnya sebagai tiga nafsu atau daya hidup yang berbeda-beda, dan untuk menyesuaikan diri dengan klasifikasi di atas menambahkan nafsu yang keempat, yang dinamakan nafsu sawiyah (seperti di atas) atau Shufiyyah. Karakteristik-karakteristik yang dilekatkan kepada masing-masing nafsu ini berbeda antara sekte yang satu dengan lainnya, tetapi nafsu *muthma'innah* selalu dihubungkan dengan harmoni dan altruisme, sementara tiga yang lain dihubungkan dengan berbagai hasrat dan keinginan duniawi.

28. "*Geus gulung pana paningal, caang poek beureum hideung bodas koneng,bulao biru djeung wungu, pendekna sadayana (Martawidjaya* 1930, I: 40).

29. *"Sareat sholat teh kang rayi/ nya eta nangtung ruku tea/ sujud lungguh bukti gawe/ ari hakekatna puguh/ Alif Lam Enggeus pasti/ terasna Lam Ha nya eta lapadz Allah/ henteu salah tangtu/ dupi thorekatna sholat/ tetep bae dina keur sholat sajati/ tajalining mutlak/ ma'rifatna kudu sing kapanggih/ sareng eta nur Muhammad tea/ Ka cahya opat sing 'ain/ ...,"* (Martawidjaja, ed. Sudibjo 1981, III: 85-6). Salah seorang informan saya menyebut teknik penutupan alat-alat indrawi dengan jari-jari dengan "salat sejati" dan menerangkan bahwa tujuh lubang dan sepuluh jari tersebut jumlahnya sesuai dengan 17 rakaat yang membentuk salat syariat lima kali sehari

30. Edel 1938: 123, 149, 253; Brandes/Rinkes 1911, pupuh 13; bdk. Djajadiningrat 1913: 17, 106. Nama Ja'far Shadiq tidak tertera dalam *SBR, Babad Cirebon* hanya menyebut salah satu dari dua Jumadil, dan Djajadiningrat memuat nama mereka dalam urutan terbalik.

31. Dalam tulisan Arabnya, bentuk dasar dan kedua bentuk nama itu bukannya tidak serupa: NJM ALDYN ALKBRY menjadi JMADY ALKBRY; nama bulan di atas juga ditulis dengan JMADY.

32. Beberapa silsilah yang diberikan dalam teks-teks berbahasa Jawa lainnya juga memuat nama lain yang dibentuk dari pola

yang sama, seperti Zainal Azim, Zainal Alim, Zainal Kabir, Zainal Husain (Kosasi 1938: 137; Hasyim 1979: 15; dan sebuah silsilah dalam buku *juru kunci* maqam Jumadil Kubra di Turgo).

33. "*Kacapa kandi asal mula/ para wali Jawa kabeh/ ingkang dhihin Sunan Bonang/ iku kamulinira/ panceran tedhaking Rasul/ saking Syekh Jumadilkubra// Jumadilkubra sisiwi/ lanang ika kang peparab/ Syekh Molana Samsu Tamres/ jumeneng pandhita Cempa/ akrama putra Cempa/ ing kanane wus amasyhur/ pandhita mustaqim akbar// paputra jalu kakalih/ kana nama Tubagus Rakhmat/ ya hiku Susunan Ampel/ kalih Tubagus Angejawa/ ngajak Islam ming sang ratu/ Majapahit datan karsa/…"* (Brandes-Ringkes 1911, pupuh 14); "*Kaping sakawan satengah / para wali ing nusa Jawi nami/ Sunan Kali Jaga ulu/ tedhak saking Syekh Aswa'/ Safarana'i kang pancer sang Jumadilmakbur/ika nuli puputra/Arya Shadiq ingkang nami/ jujuluk Arya ing Tuban/ apuputra ika ingkang pernami/ Raden Arya Tumenggung/ Wilatika Mengkana/ Wilatikta puputra Raden Sahidun/ iku Sunan Kali Jaga/…"* (idem, pupuh 15). Versi *Babad Cirebon* berbahasa Jawa dan Sunda lainnya yang sudah diterbitkan (Hadisutjipto 1979; Hermansoemantri 1984/1985) sama sekali tidak menyebut Jumadilkubra.

34. *Cariose Telaga Ranu,* Leiden CB 145 (1) A. Saya berterima kasih kepada Karel Steenbrink yang mengirimi saya fotokopi dari pemerian ini dan ringkasan dari naskah tersebut (dalam bahasa Belanda) oleh J. Soegijarto.

35. Teks ini menyebut Burerah (dari Abu Hurairah?) sebagai nama asli Syekh, dalam *Babad Tanah Jawi* (Meinsma 1941: 20) seorang yang bernama Burerah disebut sebagai putra raja Campa. Teks ini kebetulan memberikan etimologi populer dari nama Syekh, dengan menulisnya sebagai Dumadil Kubra (Jawa: *dumadi*, "menjadi"); pada tempat yang lain, teks ini menyebutnya Abdul Qadir Kubra.

36. Lihat teks berbahasa Jawa dalam catatan kaki no. 33.

37. Makam seorang wali yang boleh jadi, tetapi tidak mesti, kuburannya. Setiap tempat yang dikeramatkan karena kehadiran roh sang wali yang mungkin dapat disebut sebagai *maqam*-nya dan dapat dikunjungi oleh mereka yang percaya untuk meminta bantuan sang wali. Beberapa informan di Yogyakarta dengan penuh kesungguhan bercerita kepada saya bahwa *maqam* yang terletak di Turgo bukanlah kuburan Jumadil Kubra. Namun, pada tahun 1955 sekelompok orang *'Abid* dari Purworejo memugar makam tersebut menjadi *maqam*.

38. *"Ya ta Seh Jumadil Kobra/ amertapa anenggih pernah neki/ asanget prayoganipun/ wonten ardi Pragota/ pan akathah tiyang kang sami guguru/ sanget kabul padongane/ sumungkem sangunging murid"* (Budiman 18978: 94, yang mengutip *Babad Tanah Jawi* edisi Van Dorp)

39. Ternyata, al-Haddad tampak sangat tergantung kepada sebuah karya dalam bahasa Jawa atau Melayu yang dikarang oleh Haji 'Ali bin Khairuddin, "sejarawan Jawa", yang dia kutip sebagai *Ketrangan Kedatangan bungsu (sic1)Arab ke tanah Jawi sangking Hadramaut* (al-Haddad 1403:4).

40. Ini merupakan ringkasan dari sisa karya al-Haddad 1403 yang ada (yang juga menghubungkan banyak orang lainnya dengan Jamaluddin) dan sesuai dengan bagan dalam al-Baqir 1986: 45. Sebagai sumbernya, al-Baqir menyebut sebuah "laporan penelitian" yang dilakukan oleh Sayyid Zain bin Abdullah Alkaf.

QADHI, TAREKAT DAN PESANTREN: TIGA LEMBAGA KEAGAMAAN DI BANTEN PADA ZAMAN KESULTANAN

Banten, paling tidak untuk abad yang lalu, terkenal dengan umat Islamnya yang lebih sadar diri dibandingkan dengan daerah lainnya di Jawa, dan perbandingan ini mungkin juga berlaku terhadap kebanyakan wilayah di Nusantara. Beberapa hasil observasi menunjukkan kebenaran reputasi ini.

Menjelang akhir abad ke-19, orang-orang Banten merupakan kelompok paling menonjol di antara orang-orang Asia Tenggara yang menetap di Mekkah, baik sebagai guru maupun murid. "Kebanyakan guru terkemuka dalam ilmu agama (*Holy Science*)," lapor Snouck Hurgronje setelah mengunjungi Makkah pada tahun 1885, "berasal dari Banten." Orang-orang Banten seperti Nawawi yang berpengetahuan luas (yang merupakan pengarang Muslim Indonesia yang pernah ada), Syaikh Abdul Karim yang karismatik (salah seorang guru tarekat yang sangat berpengaruh), H. Marzuqi dan Tubagus Isma'il yang saleh dan aktivis—semuanya lebih unggul dibandingkan dengan orang-orang Asia Tenggara sezamannya.[1]

Penduduk Banten, sebagaimana yang juga dilaporkan oleh Snouck Hurgronje beberapa tahun kemudian, lebih taat dibandingkan dengan orang Jawa lainnya dalam melaksanakan berbagai kewajiban keagamaan, seperti berpuasa selama bulan Ramadhan dan membayar zakat.[2] Bahkan, tidak seperti di tempat lain, pembayaran zakat di Banten berfungsi memperkuat posisi ulama independen—kiai atau guru—sebagai lawan dari pejabat

keagamaan resmi yang biasanya mengurus (dan memaksakan) pembayaran zakat. Pejabat semacam itu terdapat sampai ke tingkat desa di Banten, tetapi menjelang Snouck Hurgronje menuliskan laporannya, mereka tidak memainkan peranan apa-apa dalam pengumpulan zakat. Zakat tersebut juga tidak berhasil direbut oleh anggota administrasi kolonial pribumi, sebagaimana yang sering terjadi di daerah-daerah lain di Jawa. Penerima zakat yang utama adalah para guru agama dan murid (santri) mereka.

Snouck Hurgronje menerangkan bahwa berbagai kekhasan ini berawal dari masa segera setelah berakhirnya Kesultanan Banten yang membanggakan, yang sedikit demi sedikit didongkel oleh Belanda dan akhirnya dihapuskan sama sekali pada awal abad ke-19.[3] Selama kesultanan tersebut masih ada, *Pakih Najmuddin*, yang sangat berpengaruh bagi hakim tertinggi atau *qadhi*, merupakan salah seorang yang sangat berpengaruh dalam negara tersebut. (Seorang ahli Jawa berkebangsaan Belanda, Pigeaud, belakangan melaporkan bahwa kedudukan *Pakih Najmuddin* di Banten jauh lebih kuat dibandingkan dengan kedudukan *qadhi* di kerajaan-kerajaan Jawa Tengah). *Pakih Najmuddin*-lah yang menunjuk pejabat-pejabat keagamaan di tingkat desa dan karena itu memberikan kepada mereka suatu legitimasi (legitimasi yang sama tidak didapatkan oleh para pengganti mereka yang ditunjuk oleh penguasa kolonial). Gelar para pejabat tersebut, *amil* atau *pangulu amil*, menunjukkan bahwa pengumpulan zakat merupakan salah satu tugas mereka—*amil* adalah istilah yang lazim dipakai dalam hukum Islam untuk menyebut orang-orang yang mengurusi zakat. Karena kekuasaan *Pakih Najmuddin*, lanjut Snouck, para pamong desa tidak berhasil mengantongi banyak zakat di Banten. Bersama-sama dengan runtuhnya kesultanan Banten sendiri, jabatan *Pakih Najmuddin*, juga dihapuskan oleh Belanda; pejabatnya yang terakhir meninggal pada tahun 1859. Pejabat-pejabat agama di tingkat desa pada masa berikutnya tetap memakai nama yang sama, *(Pangulu) amil*, tetapi tidak lagi mengurusi zakat; Snouck rupanya menganggap ini sebagai faktor utama yang menyebabkan bangkitnya ulama independen, yang kemudian menjadi penerima sebagian besar zakat.[4]

Para ulama independen ini—yang banyak di antara mereka yang kemudian berafiliasi dengan tarekat yang populer, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah—memainkan peranan kunci dalam pemberontakan petani Banten pada tahun 1888, sebuah pemberontakan yang mengejutkan masyarakat Hindia Belanda dan menciptakan ketakutan paranoid terhadap "fanatisme" Muslim. Benar atau salah, sejak saat itu nama Banten diasosiasikan secara dekat dengan militansi Islam, dan pengasosiasian ini tetap bertahan lama setelah peristiwa itu berlalu. Pemberontakan 1888, sebagai mana yang ditegaskan oleh Snouck Hurgronje dan lebih belakangan oleh Sartono Kartodirdjo, bukanlah sebuah ekspresi dari fanatisme semata-mata melainkan sebuah respon terhadap keadaan ekonomi konkrit dan administrasi yang tidak beres. Meskipun demikian, jaringan pesantren dan tarekatlah yang memungkinkan pemberontakan itu menjadi lebih dari sekedar pemberontakan tingkat lokal. Jaringan-jaringan ini juga memainkan peranan yang serupa selama pemberontakan "komunis" pada tahun 1926.

Tulisan ini memusatkan perhatian kepada tiga lembaga Islam—jabatan *qadhi*, pesantren dan tarekat—sebagaimana yang berkembang di Banten selama beberapa waktu.

Banten, sebuah kerajaan Muslim

Apa sebenarnya arti dari Islamisasi kota-kota pelabuhan dan masyarakat politik di Asia Tenggara terlepas dari kepindahan formal para penguasanya menjadi penganut agama Islam—apakah ada tipe negara muslim yang khas, dengan sebuah struktur internal, perundang-undangan atau lembaga-lembaga yang khas pula? Apa, misalnya, yang membedakan kerajaan Banten pada abad ke-16 dan ke-17 dari berbagai kerajaan non-muslim yang ada di Nusantara sebelumnya atau yang sezaman dengannya?

Banten memisahkan diri dari kerajaan Pajajaran yang pra-Islam (dengan ibu kotanya Pakuan, dekat Bogor sekarang) pada paruh pertama abad ke-16 dan akhirnya berhasil mengalahkan negara induk serta menaklukkan sebagian wilayahnya pada paruh kedua.[5] Menjelang akhir abad tersebut, sebagaimana dilaporkan

oleh seorang peserta pelayaran pertama Belanda ke Hindia, di Banten masih banyak orang yang belum memeluk agama Islam.[6] Anggota lain dari ekspedisi yang sama pada tahun 1596 menyebutkan kedatangan para imigran baru dari Jawa Timur yang masih menyembah berhala, yang disambut oleh penguasa Muslim dan dibolehkan (atau didorong) untuk menempati daerah-daerah perkebunan lada di sekitar Gunung Karang.[7]

Sebagaimana kebanyakan kerajaan pada masa awal, kesultanan Banten benar-benar sangat membutuhkan tenaga kerja, terutama untuk penanaman lada yang merupakan penyangga utama seluruh perekonomian (dan posisi para penguasa). Membeli dan menawan budak-budak merupakan salah satu cara yang diambil untuk mengatasi masalah-masalah tersebut, sementara cara yang lain adalah dengan mendorong imigrasi. Banten sangat aktif melakukan keduanya. Pada abad-abad selanjutnya, penampungan para budak pelarian dari Betawi menjadi sumber konflik yang tidak ada habisnya dengan pihak Belanda, yang juga sangat memerlukan tenaga kerja yang sama. Solidaritas keagamaan nampaknya tidak memainkan peranan apa-apa dalam kebijakan imigrasi di Banten. Dalam kenyataannya, para imigran non-Muslim bahkan bisa lebih disambut kedatangannya daripada para imigran Muslim, paling tidak karena sebagai warga negara kelas dua mereka akan lebih penurut. Luasnya wilayah geografis Banten dan imigrasi yang didorong secara aktif ini pada awalnya dapat dipastikan akan menyebabkan menurunnya proporsi penduduk yang beragama Islam, baru beberapa saat kemudian proporsi tersebut secara berangsur-angsur meningkat kembali karena adanya perpindahan agama.

Pendiri dan penguasa pertama Banten, yang setelah meninggal dikenal dengan Maulana Makhdum atau Sunan Gunung Jati, dianggap sebagai salah seorang dari sembilan wali besar Jawa (*wali sanga*). Dia dan tiga penggantinya yang pertama, Hasanuddin, Yusuf dan Muhammad, diberi gelar yang bercorak keagamaan, Maulana (yang biasanya digunakan untuk ulama yang berpengetahuan luas atau ulama sufi) di depan nama mereka. Ini jelas menunjukkan bahwa para penguasa awal ini melegitimasi diri mereka sendiri dengan mengaku diri sebagai orang yang

telah mencapai derajat wali atau telah memiliki pengetahuan dan kekuatan esoterik *(ngelmu).* Dalam konteks Islam kedudukan inilah yang paling mendekati konsepsi *dewaraja* dari masa Hindu-Budha. Pengakuan para raja tentang keilmuan / pengetahuan esoterik yang unggul, dan ciri khas dari pengetahuan ini akan diberikan perhatian dalam uraian selanjutnya.

Penguasa pertama yang mendapatkan gelar yang lebih mulia, *Sultan,* adalah putra Muhammad, Abdul Qadir (1596-1651). Secara sengaja, dia meminta gelar ini dari penguasa Makkah, Syarif Besar. Utusan yang dikirimnya ke Makkah, dan kembali ke Banten pada tahun 1638, membawakan berbagai hadiah dan sebuah nama baru bagi sang penguasa, Sultan Abul Mafakhir Mahmud Abdul Qadir.[8] Keturunannya mengulangi permintaan yang sama, gelar dan nama baru, pada saat naik tahta.[9] Hal ini, saya yakin, tidak mencerminkan ketidak-tahuan mereka mengenai kedudukan Syarif Besar yang sebenarnya (sebagaimana yang dinyatakan oleh Snouck Hurgronje dan yang lain) melainkan suatu kesadaran praktis akan kebutuhan terhadap legitimasi simbol-simbol keagamaan dan akan kegunaan, dari sudut ini, suatu hubungan dengan Makkah.

Para penguasa Banten tampaknya juga menaruh minat yang sungguh-sungguh kepada masalah-masalah akidah dan tasawuf yang sangat dalam dan rumit. *Sajarah Banten,* sebuah karya abad ke-17, yang menceritakan tentang utusan ke Makkah yang sudah disebutkan di atas, mencatat bahwa utusan itu juga ditujukan untuk mencari pendapat atau penjelasan yang berwibawa tentang tiga teks keagamaan yang rupanya mengandung doktrin-doktrin tasawuf seperti yang diuraikan oleh Hamzah Fansuri, di samping untuk meminta pengiriman seorang ahli hukum Islam yang berpengetahuan luas untuk memberikan penerangan di Banten.[10] Utusan Banten tersebut bertemu dengan, antara lain, seorang ulama terkenal Muhammad 'Ali Ibn 'Alan, namun mereka tidak berhasil membujuknya untuk dating ke Banten bersama mereka.[11]

Namun, untuk memberikan jawaban atas beberapa pertanyaan yang diajukan oleh Sultan Abul Mafakhir dan putranya, Abul Ma'ali Ahmad, Ibn 'Alan menulis dua risalah yang masih ada sampai sekarang. Salah satunya berbicara mengenai pertanyaan Sultan tentang karya Al-Ghazali, *Nasihat untuk Para Raja,* sebuah

teks yang pasti sangat menarik bagi penguasa Muslim; sedangkan risalah yang lain membahas masalah-masalah yang bersifat mistik-metafisik.[12] Sang Sultan rupanya mempunyai minat yang terus menerus terhadap kontroversi di seputar doktrin-doktrin Hamzah Fansuri, karena dia kemudian berkonsultasi dengan penentang-nya yang paling terkenal, Nuruddin Al-Raniri, yang pada waktu itu akan meninggalkan Aceh untuk kembali ke tanah kelahirannya, Gujarat. Raniri juga menjawab pertanyaan-pertanyaan Abul Mafakir dalam salah satu dari beberapa risalahnya yang terakhir, yang memfokuskan pembahasannya kepada salah satu doktrin khusus yang dikemukakan oleh Hamzah.[13]

Minat yang sungguh-sungguh dari para penguasa Banten juga tercermin dalam usaha mereka menjalin hubungan yang baik dengan para ulama, baik ulama setempat maupun asing, dan banyak di antara mereka yang mendapatkan kedudukan yang sangat berpengaruh di Istana.

Qadhi, Pengadilan dan Perundang-undangan Islam

Barangkali, lembaga Islam yang paling khas dalam negara Banten adalah jabatan *qadhi* (bahasa Jawa: kali) atau hakim tertinggi, yang di Banten memainkan peran politik yang lebih menonjol dibandingkan para *qadhi* di berbagai kerajaan di Jawa Tengah. Sifat dari jabatan ini nampaknya mengalami perkembangan dari waktu ke waktu, mulai dari kewenangan yang sangat luas dan umum berdasarkan wibawa keagamaannya menjadi peran yang lebih terbatas sebagai hakim dan kepala birokrasi agama.

Ditemukannya beberapa gelar yang berbeda-beda yang dipakai untuk menyebut mereka barangkali mencerminkan tahap-tahap suksesif dalam proses tersebut. Orang-orang Belanda yang pertama kali datang ke Banten pada tahun 1596, yang tidak bisa mengamati bahwa pengaruh pejabat ini melampaui bidang yang semata-mata bersifat keagamaan, tidak menyebut gelar *qadhi* tetapi menyebutnya dengan "Uskup", atau "*opperste ceque*", Syaikh tertinggi. Gelar yang pertama mencerminkan kecenderungan Belanda—yang umum diketahui—untuk melihat Islam sebagai semacam mazhab Katolik, tetapi yang kedua mungkin merupakan

sebuah istilah yang benar-benar dipakai oleh orang Banten.[14] *Sajarah Banten*, sebuah kronika istana yang disusun sekitar tahun 1660, menyebutnya Kyahi Ali atau Ki Ali, yang oleh Djajadiningrat dibaca—mungkin tepat—sebagai Kali, bentuk kata *qadhi* yang sudah diJawakan.[15] Seorang qadhi yang ditunjuk memegang jabatan ini sekitar tahun l650 diberi gelar *Pakih Najmuddin*, dan dengan gelar inilah kebanyakan *qadhi*, kalau tidak semuanya, dikenal selama dua abad selanjutnya.[16]

Sumber-sumber Belanda yang paling awal mengenai Banten menyatakan bahwa "Syaikh tertinggi" telah dikirim ke Banten dari Makkah, "persis seperti mereka mengirimkan utusan-utusan dari Roma".[17] Sekalipun ini bukanlah penarikan kesimpulan yang salah berdasarkan kabar angin, dan *qadhi* pada waktu itu memang berasal dari negeri asing, namun jelas bahwa—sebagaimana pada tahun-tahun belakangan—hal itu bukan aturan yang harus diikuti di Banten. Sejak awal abad ke-17 dan seterusnya, terlihat bahwa jabatan *qadhi* sudah dipegang oleh orang-orang setempat. Utusan Banten ke Makkah pada tahun 1638, sebagaimana sudah dikatakan, diberi tugas untuk merekrut ulama fiqih yang berpengetahuan luas, tapi tidak menemukan orang yang bersedia datang ke Jawa bersama mereka.[18] *Qadhi-qadhi* yang belakangan, yang tentang mereka kita baca dalam *Sajarah Banten*, ternyata adalah orang Banten yang berasal dari keturunan bangsawan. Demikian juga, orang yang ditunjuk sebagai *qadhi* baru setelah kematian Sultan Abul Mafakhir tahun 165l adalah seorang pangeran, Pangeran Jayasantika. Ketika dia menolak jabatan kehormatan ini dan pergi mengasingkan diri ke Makkah secara sukarela, anggota keluarga bangsawan lain, Entol Kawista, ditunjuk menduduki jabatan tersebut.[19] Orang ini, secara kebetulan, juga merupakan orang Banten pertama—yang kita ketahui—yang diberi gelar *Pakih Najmuddin*.

Pada akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17, *qadhi* memainkan peranan kunci dalam intrik-intrik istana. Dalam krisis suksesi yang pertama di Banten, mengikuti kematian Maulana Yusuf pada tahun 1580, suaranya terbukti menentukan dalam pemilihan Muhammad yang masih anak-anak sebagai pengganti (sebagai saingan saudara Maulana Yusuf sendiri, Pangeran Jepara

yang disukai oleh *Patih Mangkubumi* dan bangsawan istana pada umumnya).[20] Peran serupa juga dimainkannya setelah kematian Maulana Muhammad dalam usia yang terlalu muda pada tahun 1596 ketika Banten mengepung Palembang. *Qadhi*—kali ini atas dorongan *Patih*—membawa Pangeran Abdul Qadir yang masih muda dan memindah acara kenegaraan (*upacara*) ke masjid dan, dengan suatu acara ringkas, melantik raja yang masih anak-anak tersebut. Tugas pembimbingan terhadap raja yang masih terlalu muda ini diserahkan kepada *Patih Mangkubumi* dan juga *qadhi* yang diberi peranan sebagai guru raja.[21] Dalam contoh-contoh tersebut *qadhi* tidak semata-mata berperan sebagai pemberi legitimasi kepada seorang penguasa *de facto* (sebagaimana yang umum terjadi di kebanyakan negara Muslim) tetapi merupakan penentu raja (*king maker*) yang sebenarnya.

Qadhi di Banten memainkan peranan politik yang sulit dicari bandingannya di tempat lain. Ketika Maulana Muhammad dan para pejabat tertingginya, *Patih Mangkubumi* dan *Tumenggung*, berangkat dalam sebuah ekspedisi yang sangat menentukan melawan Palembang, yang berakhir dengan kematian sang Sultan sendiri, mereka menyerahkan kekuasaan di kota kepada *qadhi*.[22] Satu abad kemudian kita menemukan *gadhi* (yang kemudian disebut Kiai Faqih) bersama-sama dengan Pangeran Aria Dipaningrat melakukan berbagai negosiasi dengan para wakil Kompeni Hindia Timur Belanda (VOC) atas nama Sultan Abun Nasr Abdul Qahhar (Sultan Haji, W. 1687). Perjanjian-perjanjian yang dibuat ditutup dengan tanda tangan *qadhi* dan pangeran, di samping stempel Sultan.[23] Pengganti Abun Nasr, Abul Fadhl (w. 1690) dan Abul Mahasin Zainul Abidin (w. 1773), juga memberikan tanggung jawab kepada *qadhi* untuk menjalankan berbagai misi diplomatik yang penting.[24]

Meskipun demikian, tugas utama *qadhi* adalah dalam bidang administrasi hukum. Sebagai ulama ahli agama yang paling terkemuka, ia diharapkan betul-betul menguasai pengetahuan tentang syariat, hukum lslam. Namun, sebagaimana di semua negara-negara Muslim, hukum yang diterapkan dalam praktik pengadilan di Banten adalah sebuah perpaduan dari hukum-hukum syariat, adat dan keputusan-keputusan raja. Hal ini

barangkali menunjukkan bahwa *qadhi* bukanlah pemegang wewenang tunggal dalam masalah hukum, dan bahwa ada tumpang tindih antara wewenangnya dengan wewenang para pejabat tinggi lainnya.

Hal ini diilustrasikan dengan baik dalam buku catatan perjalanan Willem Lodewycksz, *D'eerste Boek*, yang rupanya didasarkan atas sketsa-sketsa yang dibuat pada saat kedatangan pertama Belanda ke Banten. Ditunjukkan bahwa *patih* (yang pada saat itu rnerupakan pembimbing dan wakil penguasa yang masih anak-anak), *qadhi*, dan pejabat tinggi lainnya sedang menentukan keputusan atas suatu perkara. *Patih*, di sebelah kanan, berperan sebagai ketua; seseorang yang memakai surban, di sebelah kiri, rupanya adalah seorang *qadhi*. Tulisan asli yang terdapat di bawah ilustrasi tersebut tidak mengatakan siapa pejabat ketiga, yang berada di tengah; narnun sang editor, Rouffaer, menduga bahwa dia adalah seorang jaksa (penuntut).[25] Yang menarik adalah bahwa *qadhi* nampaknya hanya memainkan peranan sekunder dalam rangkaian acara tersebut, lebih sebagai penasihat ahli daripada seorang hakim yang pertama.

Gambar 1. *Patih* dan *Qadhi* dalam sidang pengadilan di Banten sekitar tahun 1600 (dari: G.W. Rouffaer & J.W. Ijzerman, *De Eerste Schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indië onder Cornelis de Houtman (1595-1597)*, jilid I).

Sajarah Banten yang menulis tentang Sultan Abdul Mafakhir (w. 1651) menceritakan bahwa dia secara teratur meminta agar diberi informasi tentang masalah-masalah yang dibawa ke depan pengadilan. Dalam sidang-sidang pengadilan yang sulit yang tidak bisa diselesaikan oleh *qadhi*, Sultanlah yang mengambil keputusan. Perkara-perkara pendapat di antara para *punggawa* (pejabat Istana) juga diselesaikan oleh Sultan sendiri, bukan *qadhi*.[26]

Laporan-laporan belakangan yang dibuat oleh para wakil VOC di Banten bersatu kata menyebutkan bahwa *qadhi* memiliki peranan dominan dalam semua proses pengambilan keputusan hukum (kecuali untuk hukuman mati, yang tetap merupakan hak prerogatif raja). Ada, paling tidak pada abad ke-18, sebuah mahkamah, yang diketuai oleh *Pakih Najmuddin*, yang memutuskan suatu masalah berdasarkan wewenangnya sendiri.[27] Kasus-kasus kriminal maupun perdata dibawa ke depan mahkamah ini, dan laporan-laporan singkat menyimpan semua kasus yang telah diputuskannya. Empat jilid dari catatan ini, yang bertanggal dari paruh ke dua abad ke-18, sampai sekarang masih ada, dan sebuah analisis terhadap isinya mungkin memberikan sumbangan yang signifikan bagi pengetahuan kita tentang sejarah sosial dan ekonomi Banten.[28]

Para wakil VOC di Banten seringkali mengeluh tentang penyelewengan yang dilakukan oleh *qadhi*, dengan menyatakan bahwa keputusan yang menguntungkan dapat diperoleh dengan membayar sejumlah uang. Namun, satu-satunya contoh kongkrit yang diberikan berkaitan dengan masalah yang sangat terkait dengan kepentingan Belanda, yakni budak-budak pelarian dari Batavia. *Qadhi* dituduh memberikan sertifikat pemilikan kepada para pemegang budak di Banten, yang memberikan kesaksian bahwa budak-budak mereka diperoleh secara legal, bukan hak milik Belanda yang diambil alih.[29]

Tentu saja, *qadhi* tidak begitu saja mengambil keputusan atas suatu masalah berdasarkan keinginannya sendiri, sebagaimana yang dituduhkan oleh beberapa pengamat Belanda. Dia mendasarkan keputusan-keputusannya atas, atau setidak-tidaknya secara eksplisit melegitimasinya dengan, hukum Islam dan adat,

sebagaimana yang ditunjukkan oleh observasi berikut ini (dibuat tahun 1761):

> Pendeta tertinggi dan hakim dalam masalah-masalah keagamaan dan keduniaan, yang diberi nama Ké Focké Nadja Moedin, seorang lelaki tua dan jompo, (...) seharusnya bertindak sebagai ketua dan penasehat dalam pelaksanan pengadilan semua kasus kriminal. Namun karena usianya yang sudah mencapai 73 tahun, sekarang dia tidak melibatkan dirinya dalam kegiatan apapun selain beribadah, kawin dan kawin lagi, serta mengambil keputusan atas berbagai kasus pidana, *yang untuk tujuan itu ia mengeluarkan Al-Quran atau Kitab Hukum Islam dan menunjukkan contoh bagaimana ia dapat dipakai dalam memutuskan kasus yang sedang dihadapi; [ia memutuskan sesuai dengan putusan-putusan hukum Islam] asal kondisi dimana [putusan-putusan hukum Islam] tidak bertentangan dengan hak-hak istimewa yang telah sejak lama diberikan kepada beberapa tempat tertentu, sehinga darah mereka tidak akan ditumpahkan; hak yang selalu mendapatkan prioritas*.[30]

Bagian terakhir pengamatan ini memberikan pembenaran bahwa Banten, sebagaimana kebanyakan kerajaaan lain di Asia Tenggara, dalam kadar tertentu membatasi penerapan hukum syariah yang berupa hukuman secara fisik (pemotongan tangan, pencambukan, atau hukum mati) untuk pelanggaran-pelanggaran *hudud*, dengan menggantinya dengan pembayaran denda.[31]

"Kitab Hukum Islam" yang disebutkan di atas mungkin merupakan salah satu dari karya-karya standar dalam yurisprudensi Islam (*fiqh*) yang hampir pasti dipunyai *qadhi*,[32] tetapi bukan tidak mungkin kalau *qadhi* dalam kenyataannya merujuk kepada kumpulan Hukum Banten yang serupa dengan *Undang-undang* negara-negara Melayu. Ada beberapa referensi kepada karya-karya tersebut. Isaac de Saint Martin, penerjemah dan pecinta buku yang meninggal pada tahun 1696, mewariskan lebih dari 80 naskah yang ditulis orang Indonesia, yang diantaranya adalah koleksi berbahasa Melayu dan Jawa tentang statuta Sultan Abun Nasr Abdul Qahhar (Sultan Haji, 1680-1687).[33] Sebuah naskah berbahasa Jawa yang sekarang ada dalam koleksi Perpustakaan Leiden memuat berbagai peraturan yang dikeluarkan oleh para

sultan Banten pada awal dan pertengahan abad ke-18, dan mungkin pada suatu waktu dipakai sebagai karya rujukan dalam pengadilan di Banten. Namun, naskah ini tampaknya kurang sistematis dan kurang lengkap dibandingkan *Undang-undang Melayu*.[34] Pengamat Belanda, yang menulis pada tahun 1786, melaporkan bahwa orang Banten memiliki kitab hukumnya sendiri, yang barangkali merujuk kepada koleksi keputusan dan peraturan tersebut. Kitab ini berisi, tulis pengamat ini, "untuk sebagian besar hukum-hukum alamiah dari semua bangsa, darah dibayar dengan darah, pencurian dihukum dengan penjara atau perbudakan, dan begitu juga bagi mereka yang tidak mampu mengembalikan hutang; tetapi para hakim menafsirkaan hukum-hukum ini menurut kehendak mereka".[35]

Mengikuti kekalahan Sultan Ageng Tirtayasa dan perjanjian yang dibuat dengan putranya, Sultan Abun Nasr Abdul Qahhar (Sultan Haji), pengaruh Belanda di Banten terus menerus meningkat dan bersamaan dengn itu independensi sultan serta peluang untuk bergerak bebas dipersempit. Namun *Pakih Najmuddin* tetap memiliki kedudukan yang kuat sebagaimana sebelumnya. Ia berada pada posisi puncak hierarki jabatan keagamaan yang penting, yang pertumbuhannya sayang tidak dapat didokumentasikan secara rinci. Pada paruh pertama abad ke-19, *Pakih Najmuddin* sendirilah yang mengangkat—dan memecat, jika diperlukan—para pejabat yang menangani masalah-masalah keagamaan (*pangulu* dan *amil*) pada tingkat daerah. *Amil* diserahi tugas untuk mengurusi zakat, sementara *pangulu* mengawasi pengurus masjid serta mengurusi perkawinan dan perceraian, dan yang terpenting ia adalah hakim pada tingkat daerah.[36]

Pada tahun 1813, Belanda menggabungkan seluruh Banten ke dalam struktur administratif Hindia Belanda, yang dengan demikian berarti melucuti kekuasaan Sultan sehingga sekadar menjadi figur pimpinan yang tidak memiliki kuasa sama sekali. Pada tahun 1832, Sultan terakhir diasingkan ke Surabaya; dan menjelang pertengahan abad, dinasti ini pun berakhir. Jabatan *Pakih Najmuddin* dibiarkan bertahan selama beberapa dasawarsa, walaupun pemegang jabatan tersebut, Tubagus A. Abu Bakar, sudah meninggal pada tahun 1835. Penggantinya, H.

Muhammad Adian, juga tetap menduduki jabatan tersebut sampai meninggalnya pada tahun 1859, dan baru pada tahun 1868 jabatan tersebut dihapuskan. Untuk selanjutnya, *pangulu* untuk tingkat daerah dan sub-daerah ditunjuk oleh pemerintah Hindia Belanda, yang konon secara mencolok telah merendahkan kedudukan mereka di mata masyarakat Banten.[37]

Kiai dan Pesantren: Institusi Kuno atau Baru?

Menjelang akhir abad ke-19, sebuah jaringan pesantren yang padat menyebar di seluruh Banten, tempat dimana sejumlah anak muda Banten mendapatkan pendidikan dasar.[38] Para santri yang mempunyai motivasi yang sangat tinggi pergi dari pesantren yang satu ke pesantren lainnya, sambil mempelajari masing-masing kitab yang menjadi keahlian kiainya. Setelah mengikuti beberapa pesantren di Banten, mereka biasanya akan pergi ke pesantren-pesantren di Bogor, Cianjur, Cirebon, Jawa Tengah atau Timur dan, jika keluarganya mampu membiayai, akhirnya ke Makkah, yang merupakan pusat pendidikan Islam yang paling bergengsi. Pesantren biasanya (walaupun tidak selalu) berada di daerah pedesaan, jauh dari jalan-jalan besar. Keterpencilan geografisnya seolah-olah melambangkan jarak ideologis mereka dari negara. *Pangulu,* sebagai seorang pejabat negara, dan guru independen, kiai, adalah dua tipe ulama yang kontras di Banten dan juga tempat-tempat lain di Jawa.

Sering diasumsikan bahwa kedua tipe ulama ini, pejabat negara dan kiai independen, hadir secara berdampingan sejak awal fase Islamisasi dan bahwa pesantren sebagaimana yang ada pada akhir abad ke-19 sudah merata di mana-mana waktu itu. Saya telah berusaha dalam karya yang lain untuk menunjukkan bahwa pandangan ini mungkin tidak tepat dan bahwa pesantren merupakan sebuah gejala yang relatif baru, yang muncul pada abad ke-18 dan baru berkembang pesat sejak paruh ke dua abad ke-19.[39] Dalam kasus Banten, munculnya ulama-ulama independen di daerah pinggiran mungkin berkaitan dengan kontrol Belanda yang semakin hari semakin meningkat terhadap kesultanan Banten selama abad ke-18 dan ke-19. Snouck Hurgronje, sebagaimana

kita lihat di atas, menghubungkannya dengan penghapusan jabatan *Pakih Najmuddin* di mana sesudah penghapusan tersebut penduduk memindahkan loyalitas dan pembayaran zakat mereka dari para *pangulu* kepada para kiai independen. Proses ini mungkin sudah terjadi lebih awal.

Kita memang menemukan, juga dalam kepustakaan ilmiah, referensi-referensi kepada banyak pesantren yang lebih jauh awal. Pesantren awal paling terkenal yang disebutkan kebetulan terdapat di Banten, rupanya di lereng-lereng Gunung Karang. Almarhum Professor Drewes juga percaya bahwa salah satu dari teks Islam awal berbahasa Jawa yang disuntingnya disusun oleh seorang kiai dari pesantren ini.[40] Perguruan ini disebut dalam *Serat Centhini* yang berbahasa Jawa Tengah, dimana tokoh utamanya, Jayengresmi, belajar di sana—pada akhir tahun 1630-an atau awal 1640-an—di bawah bimbingan seorang guru keturunan Arab, Syaikh Ibrahim bin Abu Bakar alias Ki Ageng Karang. Namun *Serat Centhini* dikarang pada awal abad ke-19 (walaupun dengan memanfaatkan bahan-bahan yang jauh lebih tua), maka orang harus mencermati kemungkinan adanya anakronisme di dalamnya. *Sajarah Banten*, yang dikarang tidak lama setelah Jayengresmi dikatakan belajar di Karang, menyebut gunung tersebut hanya sebagai tempat bertapa, latihan-latihan asketik, daripada sebagai tempat untuk mempelajari kitab. Saya menduga bahwa, jika memang pernah ada pesantren sejenis itu di lereng-lereng Gunung Karang, maka ia didirikan di sana pada waktu yang lebih belakangan, mungkin tidak lama sebelum *Serat Centhini* ditulis dalam bentuknya yang sekarang, katakanlah sekitar pertengahan abad ke-18.

Tentu saja saya tidak bermaksud menyatakan bahwa tidak ada pendidikan keagamaan yang sistematis di Banten sebelum abad ke-18. Banten merupakan, terutama pada abad ke-17, sebuah pusat ilmu pengetahuan Islam. Pada masa kejayaan kesultanan Banten, ulama yang berasal dari berbagai negara menjadikan Banten sebagai rumah mereka, dan kita membaca tentang para ahli agama Islam dari berbagai tempat di Nusantara mengunjungi Banten untuk memperoleh pengetahuan agama yang lebih dalam.[41] Pendidikan agama cukup menonjol ketika Belanda datang untuk pertama kalinya pada tahun 1596 dan menyaksikan

bahwa orang-orang Banten "memiliki guru-guru yang berasal dari Makkah, Tanah Arab",[42] namun pendidikan agama ini berlangsung di istana dan masjid-masjid penting di kota Banten (dan mungkin belakangan juga di daerah-daerah pinggiran kota), bukan dilakukan di perguruan-perguruan semacam pesantren yang terletak jauh di desa

Dalam *Sajarah Banten* daerah-daerah pedalaman dikaitkan dengan praktik-praktik asketik pra-Islam; daerah-daerah ini dikenal sebagai tempat pertapaan (*patapan*), tetapi tidak ada yang dapat dikenali sebagaimana pesantren. Dalam teks tersebut kitab-kitab dan studi-studi keislaman dikaitkan dengan istana dan kota. Satu-satunya pendidikan Islam yang disebut adalah pendidikan dua raja yang masih anak-anak, Maulana Muhammad dan Abdul Qadir, di bawah bimbingan *qadhi*.

Bagian lain dari teks yang sama menyebutkan bahwa Maulana Muhammad sangat menghormati gurunya, Kiai Dukuh alias Pangeran Kasunyatan, serta menugaskan orang untuk menyalin buku-buku keagamaan yang bagus dan bermutu (Al-Quran, tafsir, hadis, dan teks-teks lainnya) yang kemudian dia wakafkan—yang barangkali berarti bahwa dia memberikannya untuk selama-lamanya ke sebuah masjid tertentu.[43] Akan tampak bahwa Kiai Dukuh ini tidak identik dengan guru pertama dari raja yang masih muda tersebut, yakni sang *qadhi; Sajarah Banten,* yang menyebut keduanya beberapa kali, tidak menunjukkan penyamaan. Daerah Kasunyatan, yang terletak kurang dari satu mil di sebelah selatan agak ke tenggara dari Istana Surasowan, pada tahun belakangan dikenal sebagai pusat penting ilmu dan pendidikan agama. Penghadiahan buku- buku agama yang disebutkan di atas dapat berarti bahwa lembaga ini didirikan oleh Maulana Muhammad, dan bahwa kiai Dukuh menjadi guru yang pertama dengan menyandang gelar baru, pangeran Kasunyatan. Ini berarti, jika interpretasi saya tepat, bahwa pada masa selanjutnya ada dua lembaga keislaman yang terpisah dan berada di bawah patronase negara: jabatan *qadhi* dan "perguruan" di Kasunyatan.

Di samping *qadhi* dan ulama yang menetap di Kasunyatan, sumber kami juga menyebutkan adanya beberapa ulama lain yang mengajar dan cukup berpengaruh di Banten. Semua mereka

bertempat tinggal di kota (dan ini mungkin tidak benar-benar disebabkan oleh bias kota sumber-sumber tersebut). Beberapa kali kita menemukan secara sepintas adanya konflik antara ulama, konflik tersebut bukan antara kiai desa dengan pejabat yang berada di kota tetapi antara dua tipe ulama kota yang berbeda. Demikianlah, kita membaca bahwa sekitar tahun 1780 *qadhi* meletakkan jabatannya sebagai protes karena sultan Abul Mafakhir Muhammad Aliyuddin (1777-1802) telah menggunakan cara baru dalam menentukan awal dan akhir bulan puasa, cara yang diperkenalkan oleh seorang ulama yang baru kembali dari Makkah.[44]

Indikasi lain bahwa kiai desa dan pesantren merupakan gejala yang relatif baru diberikan oleh sebuah cerita rakyat yang direkam di Banten bagian selatan sekitar pergantian abad ini. Seorang penduduk desa biasa, setelah mendengar kabar tentang kiai, ingin bertemu dengannya. Seorang tetangga yang lebih tahu urusan dunia memberitahukan kepadanya bagaimana cara untuk bertemu dan bertingkah laku padanya. Ia menganjurkan agar berangkat ke Kota (Serang?) dan pergi ke alun-alun untuk mencari seseorang yang berjanggut panjang, seperti kambing. Sebagai sebuah tanda penghormatan dia harus memberikan seikat dedaunan (cerita ini jelas dimaksudkan sebagai lelucon). Orang kampung yang sederhana itu memberikan daun-daunan pada kambing yang pertama dilihatnya di alun-alun; dan menerima sebuah pukulan dengan tanduk kambing sebagai ganjarannya dan lalu, setelah rasa ingin tahunya terpenuhi, kembali ke desanya.[45] Dongeng ini menarik tidak hanya karena menunjukkan sikap yang kurang hormat terhadap kiai, tetapi terutama karena jelas-jelas mencerminkan sebuah masyarakat yang masih menganggap kiai sebagai unsur luar, berpenampilan asing (jenggot), dan yang dikaitkan dengan kota dan alun-alun serta simbol-simbol pemerintahan lainnya.

Adalah tidak mungkin untuk menentukan kapan pesantren-pesantren awal yang dipimpin oleh guru-guru independen ini muncul untuk pertama kalinya di Banten. Semua Pesantren yang ada sampai sekarang ini adalah pesantren yang relatif baru, yang tertua di antaranya mungkin didirikan baru seabad yang lalu. Hal

ini pun tidak dengan sendirinya berarti banyak, karena pesantren di sini cenderung tidak bertahan lebih dari satu atau dua generasi. Rupanya kiailah, dan bukan pesantrennya, yang menarik para santri; setelah kematian seorang kiai, kebanyakan santrinya berpindah kepada kiai lain dan pesantren itu pun merosot. Seringkali terjadi putra seorang kiai di Banten membangun sebuah pesantren baru, dan bukan meneruskan pesantren bapaknya. Ini berarti bahwa pesantren mungkin pernah ada untuk beberapa waktu tanpa meninggalkan jejak nyata yang bertahan lama. Namun dapat dipastikan pada awal abad ke-19 belum banyak terdapat pesantren, karena sebuah penelitian yang pada waktu itu secara sengaja dilakukan terhadap lembaga tersebut gagal menemukannya.

Pada tahun 1819 penguasa Hindia Belanda melakukan survei pertama mengenai pendidikan pribumi yang sudah dilakukan di Jawa. Dilaporkan bahwa hanya di kota Serang dan Banten saja ada "para pendeta" yang mengajarkan membaca dan menulis; di Serang juga ada beberapa guru biasa. Di tempat lain tidak ada pendidikan sama sekali, dan tingkat melek huruf sangat rendah.[46] Namun, tampaknya survei tersebut hanya mencakup Banten sebelah utara, dan tidak mencakup daerah-daerah selatan yang belum secara langsung berada di bawah administrasi Batavia. Tidak mustahil, memang ada beberapa pesantren kecil di Banten bagian selatan. Namun kiai paling awal yang dikenal luas di Banten selatan, yang masih sangat segar dalam ingatan orang Banten, hidup cukup lama setelah para kiai independen awal dari utara.

Kiai Asnawi dari Caringin (1850?-1937) pada tahun 1920-an adalah kiai paling dikenal dan dihormati di seluruh Banten. Kasusnya menunjukkan bahwa ulama pemerintah dan ulama independen, walaupun dengan jelas (dan dengan sadar diri) berbeda dalam prinsip, tidak harus memiliki latar belakang yang berbeda. Dia lahir dari keluarga seorang pejabat keagamaan; bapaknya, Abdul Rahman, adalah *pangulu* di kabupaten Caringin, dan Asnawi pada mulanya juga menjadi pengganti fungsi bapaknya tersebut. Selama menetap beberapa waktu di Makkah, Asnawi belajar kepada Kiai Abdul Karim Al-Bantani yang terkenal, dibai'at menjadi penganut tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah

dan ditunjuk sebagai khalifahnya. Setelah kepulangannya ke Banten, dia melepaskan fungsi jabatannya, mendirikan pesantren di Caringin dan mulai mengajarkan tarekat.[47] (Ini rupanya terjadi beberapa saat setelah pemberontakan 1888, karena kami belum menemukan namanya disebutkan di antara wakil-wakil Abdul Karim yang terkait dengan peristiwa tersebut).

Paling tidak sejak abad ke-17, selalu ada orang Banten yang berhaji ke Makkah, sebagian di antara mereka ada yang menetap selama beberapa tahun untuk menuntut ilmu di sana. Namun sampai abad ke-19 jumlah mereka dapat dipastikan masih terbatas dan kebanyakan mereka menikmati sponsor resmi, yang membayar biaya perjalanan dan biaya hidup. (Kita tahu bahwa ini adalah sesuatu yang dikenal cukup umum terjadi pada ulama di tempat mana pun di Nusantara). Menjelang paruh kedua abad ke-19, perbaikan transportasi lautan melalui tenaga uap dan terusan Suez memungkinkan semakin banyak orang pergi berhaji. Menjelang akhir abad, sebagaimana diceritakan Ahmad Djajadiningrat, hampir semua keluarga yang tergolong berada di Banten memberikan dukungan kepada satu atau dua anggota keluarganya untuk belajar ke Makkah.[48] Setelah kembali ke Banten, para lelaki tersebut (saya tidak menemukan seorang perempuan pun di antara mereka) secara alamiah diminta untuk mengajar anak-anak dari keluarga dan tetangga mereka. Sebagian mereka, seperti sepupu Djajadiningrat sendiri, melakukannya hanya informal, dengan memberikan pelajaran secara individual kepada satu atau lebih anak; sementara yang lain, seperti Kiai Asnawi, mendirikan pesantren. Perbedaannya mungkin tidak mencolok, karena pesantren dibangun secara sangat sederhana.

Tarekat dan Guru Tarekat di Banten

Studi klasik Sartono Kartodirdjo tentang pemberontakan besar di Banten, yakni pemberontakan 1888, telah menarik perhatian pada peranan penting yang dimainkan oleh tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah di masyarakat Banten pada paruh kedua abad ke-19. Walaupun tarekat ini bukanlah yang mengambil inisiatif untuk melakukan pemberontakan, ia menyediakan suatu jaringan

komunikasi dan, mungkin, suatu mata rantai yang memungkin dilakukannya mobilisasi massa.

Namun, sebagaimana pesantren—kebanyakan guru tarekat pada tahun 1880-an juga memimpin pesantren—tarekat dengan pengikut, awam yang banyak dan agak terorganisasi mungkin merupakan sebuah gejala yang relatif baru. Saya cenderung memberikan penanggalan kemunculannya paling awal pada paruh kedua abad ke-18. Adalah benar bahwa tarekat sudah disebut secara eksplisit dalam sumber-sumber pribumi paling awal dari Banten, tetapi sebuah tarekat bukanlah sesuatu yang sama untuk semua waktu dan tempat. Barangkali ada gunanya menjelaskan secara singkat tentang tarekat secara umum sebelum melakukan survei terhadap bukti-bukti yang diperoleh dari Banten.

Sebuah tarekat (bahasa Arab: *thariqah*, "jalan") pertama-tama adalah serangkaian teknik-teknik spiritual dan praktik-praktik ibadah yang khas. Yang penting dari semua ibadah tersebut adalah zikir (bahasa Arab; *dzikir,* "mengingat [Tuhan]"), yang berisi pembacaan nama-nama Allah dan kalimat "La ilâha illa Allah", dengan cara yang khas dan jumlah yang sudah ditentukan, serta berbagai rangkaian doa (hizib, shalawat) atau doa yang panjang (ratib, wirid). Pembacaan ini kadangkala digabungkan dengan pengaturan napas dan gerakan tubuh tertentu, dan kadang-kadang juga terdapat beberapa amalan asketik. Sebuah tarekat bisa juga mempunyai teorinya yang khas tentang hal dan maqam ruhani yang akan dicapai oleh para pengamalnya melalui latihan-latihan tersebut.

Secara teoretis seseorang hanya dapat menerima pengajaran (*talqin*) tentang amalan-amalan ini dari seorang guru tarekatnya yang berwenang (*mursyid*), dan baru dilakukan setelah menyatakan janji kesetiaan (berbai'at) kepada syaikh tersebut. Syaikh memberikan izin (*ijazah*) kepada muridnya untuk mempraktikkan tarekat; dia dapat juga memberikan wewenang kepada salah seorang atau lebih dari mereka untuk mengajarkannya kepada orang lain, yakni menunjuk mereka sebagai *khalifah*-nya. Dengan cara inilah sebuah jaringan guru yang tersusun secara hierarkis tercipta. Setiap syaikh dapat menunjukkan suatu matarantai para tokoh penting dari tarekat yang diajarkan, yakni *silsilah* atau geneologi spiritualnya.

Biasanya *silsilah* mengurutkan kembali nama-nama sejak gurunya sampai kepada Nabi Saw.—semua tarekat mengklaim diri berasal dari Nabi, walaupun terdapat berbagai modifikasi dalam hal cara. *Silsilah* seorang sufi merupakan penunjuk identitas dan sumber legitimasinya; ia memberikan kepadanya sebuah daftar para pendahulunya yang terkenal dan menunjukkan hubungan dirinya dengan para sufi lainnya.

Banyak tarekat—paling tidak untuk waktu dan tempat tertentu—yang dapat dikatakan "bersifat jamaah", dalam pengertian bahwa para pengikutnya diharapkan ikut ambil bagian dalam pertemuan zikir berjamaah (seringkali dilakukan setelah shalat Maghrib atau Isya'). Tarekat ini bahkan bisa menjadi perkumpulan kooperatif, di mana ritual berjamaah berfungsi sebagai perekat hubungan jaringan lain di antara para anggotanya. Jaringan yang rapi yang terdiri dari para guru tarekat, wakil dan wakil-dari-wakilnya bisa mengubah tarekat menjadi sebuah organisasi politik yang kuat, sebagaimana yang telah terjadi dalam beberapa kasus yang luar biasa.

Dalam banyak kasus yang lain, mengamalkan sebuah tarekat merupakan perkara yang semata-mata bersifat individual, dan para pengikutnya boleh jadi jarang, kalau memang pernah, bertemu satu dengan yang lain. Tarekat semacam ini (di Indonesia) adalah tarekat Syadziliyah, yang di dalam praktiknya kebanyakan para anggotanya hanya membaca secara individual rangkaian-rangkaian doa yang panjang (*hizib*, jamaknya *ahzâb*), yang diyakini memiliki kegunaan-kegunaan yang bersifat magis.[49] Para pengamal tarekat tersebut mempelajari berbagai *hizib*, paling tidak idealnya, melalui pengajaran (*talqin*) yang diberikan oleh seorang guru yang berwenang dan dapat memelihara hubungan tertentu dengan guru tersebut, walaupun hampir sama sekali tidak merasakan dirinya sebagai anggota dari sebuah tarekat. Demikian juga teknik-teknik dari berbagai tarekat yang biasanya bersifat "jamaah" dapat dijadikan sebagai praktik peribadahan yang bersifat pribadi atau—satu kecenderungan yang sering terjadi di Indonesia—sebagai metode menumbuhkan kekuatan-kekuatan magis.

Sudah umum disepakati oleh semua sejarahwan, walaupun berdasarkan bukti yang tidak terlalu kuat, bahwa Islam di Indonesia selama abad-abad pertamanya lebih didominasi oleh tasawuf dan spekulasi metafisis (daripada, misalnya, legalisme syariat). Dikemukakan bahwa perkembangan tasawuflah yang membuat Islam dapat dimengerti oleh orang-orang di Indonesia dan sesuai dengan keperluan spiritual mereka, di samping juga memberikan legitimasi yang dibutuhkan bagi kekuasaan monarkis.[50]

Dalam sejumlah artikelnya, Anthony Johns melangkah selangkah lebih jauh dan mengemukakan bahwa usaha-usaha yang secara sengaja dilakukan oleh berbagai tarekat telah memainkan peran sentral dalam proses Islamisasi. Dia membayangkan tarekat-tarekat ini berhubungan sangat dekat dengan serikat-sekerja (sebagaimana yang terjadi dalam Daulah Utsmaniyyah [Turki] selama beberapa abad), dan keduanya datang bersama-sama dari wilayah Lautan Tengah ke Asia Tenggara. Kapal-kapal dagang yang melintasi Samudera India tidak hanya membawa sejumlah pedagang individual dan barang dagangan mereka, tulisnya, tetapi "kita harus menggambarkan adanya sejumlah syaikh sufi yang dengan bersusah payah ikut serta dalam pelayaran, baik untuk melayani kebutuhan spiritual serikat-sekerja yang mereka imami, ataupun untuk menyebarkan ajaran keselamatan mereka..."[51]

Hipotesis-hipotesis spekulatif Johns ini secara selintas mungkin merupakan hal yang masuk akal karena banyak sumber pribumi pada awal menyebut berbagai tarekat. Namun sumber-sumber paling awal ini pun disusun berabad-abad setelah proses Islamisasi berjalan. Lebih dari itu, menurut pengetahuan saya, tidak ada sesobek bukti pun yang mendukung asumsi-asumsi implisit Johns bahwa kelompok-kelompok yang serupa dengan serikat-serikat sekerja tersebut sudah ada di negara-negara pelabuhan Asia Tenggara, apalagi tentang guru-guru tarekat yang bergabung dengan mereka. Dalam kasus Banten, sumber-sumber pribumi, menghubungkan berbagai tarekat bukan dengan perdagangan dan pedagang tetapi dengan para raja, kekuatan magis, dan legitimasi politik.

Dinasti Penguasa Banten dan Tarekat-tarekat

Beberapa indikasi paling awal tentang ketertarikan orang Banten kepada tarekat terdapat dalam berbagai versi *Sajarah Banten*, yang bertanggal paruh kedua abad ke-17 tetapi mungkin mencantumkan bahan-bahan yang lebih tua.[52] Teks-teks tersebut menceritakan pendiri dinasti Muslim Banten, yang kemudian hari dikenal sebagai Sunan Gunung Jati, membawa serta putranya, Maulana Hasanuddin, dalam sebuah perjalanan yang penuh keajaiban ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Setelah melaksanakan ibadah haji mereka terus ke Madinah berziarah ke makam Nabi, dan di sinilah Maulana Hasanuddin dibai'at menjadi penganut tarekat Naqsyabandiyah.

Diterjemahkan secara kasar, teks-teks tersebut mengatakan bahwa Hasanuddin diberi pelajaran tentang ilmu para sufi, ilmu yang sempurna. Ia mengucapkan janji kesetiaanya (berbai'at) kepada syaikhnya, diberi *silsilah* dan *wirid* Naqsyabandiyah, menerima pengajaran formal (*talqin*) tentang *dzikir*-nya dan latihan-latihan spiritual lain (*sughul*, bahasa Arab: *shughl*, "bekerja") dan akhirnya menerima jubah sufi (*khirqah*), yang merupakan simbol dimulainya perjalanan sufinya.[53]

Hoesein Djajadiningrat menyatakan bahwa yang paling tua dari beberapa versi ini bertanggal dari 1662-3 dan bahwa versi yang dia sebut *Sajarah Banten rante-rante* disusun beberapa waktu belakangan, tetapi sebelum 1725.[54] Dengan mengasumsikan bahwa isi teks tersebut bukanlah sebuah penambahan yang dibuat belakangan, maka ini berarti bahwa paling lambat menjelang 1662 tarekat Naqsyabandiyah sudah dikenal, dan dijunjung tinggi, di lingkungan istana Banten.[55] Menghubungkannya dengan Madinah, dan bukan Makkah, adalah tepat dan memberikan sebuah isyarat mengenai kapan tarekat Naqsyabandiyah mulai dikenal di Banten. Pada abad ke-17, Madinah merupakan sebuah pusat penting tarekat ini. Para syaikhnya yang terkemuka pada saat itu adalah, secara berurutan Ahmad Al-Syinnawi (w. 1619), Ahmad Al-Qusyasyi (w. 1661), Ibrahim Al-Kurani (w. 1691), dan putranya, Abu Tahir Al-Kurani (w. 1733).[56] Kita akan bertemu lagi dengan nama-nama

guru tersebut, yang juga mengajarkan beberapa tarekat lain, dalam halaman-halaman berikutnya.

Tidak ada indikasi yang menunjukkan bahwa tarekat Naqsyabandiyah sudah ada di Madinah sebelum guru dari Al-Syinnawi, Sibghat Allah, datang dari India ke Madinah pada tahun 1596. Karena itu, menjadi jelas bahwa cerita tentang bergabungnya Maulana Hasanuddin menjadi anggota tarekat ini adalah cerita buatan (atribusi) yang dibuat setelah dia meninggal, yang berfungsi untuk memperkuat legitimasi keagamaan bagi dinastinya.[57] Di sini tarekat tampak sebagai suatu bentuk pengetahuan mistik rahasia (dan mungkin merupakan sumber kekuatan, *kasektèn*) yang dimiliki dan sangat mungkin dimonopoli oleh dinasti penguasa. Istilah-istilah teknis sufi sambung-menyambung di dalam teks tersebut sedemikian rupa sehingga menunjukkan bahwa masing-masing mewakili jenis kekuatan spiritual tertentu.

Sajarah Banten rante-rante memuat sejumlah fragmen singkat yang tidak berhubungan satu dengan lainnya. Salah satu diantaranya—dan rupanya yang lebih tua menghubungkan Sunan Gunung Jati, tanpa anaknya pada waktu itu, dengan sejumlah tarekat lainnya, yaitu Kubrawiyah, Syadziliyah, dan Syattariyah di samping Naqsyabandiyah. Teks tersebut juga menceritakan perjalanannya menuntut ilmu di Makkah dan di Madinah, serta menyebut orang-orang konon merupakan guru-guru dan para murid sezamannya.[58] Laporan ini tidak bisa dipahami secara harfiah, karena para guru dan kebanyakan murid sezamannya yang disebutkan dalam teks tersebut hidup beberapa abad sebelum para wali Indonesia. Meskipun demikian, ia juga secara mengejutkan memuat beberapa informasi tentang salah satu dari tarekat-tarekat tersebut, yakni tarekat Kubrawiyah. Orang yang dianggap sebagai pendiri pertama tarekat ini, seorang sufi Asia Tengah yang bernama Najmuddin Al-Kubra (w. 1221), digambarkan sebagai orang Makkah pertama yang menjadi guru sang Sunan, dan seluruh *silsilah*-nya diurutkan secara tepat.[59] Nama-nama orang yang dianggap sebagai sesama murid ternyata membentuk dua garis afiliasi yang berbeda yang bercabang dari Kubra dan diakhiri secara berurutan dengan nama Abd Al-Latif Al-Jami (w. 1549 atau 1555) dan Ahmad Al-Syinnawi (w. 1619).

Al-Syinnawi, sebagaimana dikatakan di atas, mengajar di Madinah. Al-Jami tinggal di Asia Tengah tetapi, sebagaimana kita ketahui dari beberapa sumber lain, dia menunaikan ibadah haji pada tahun 1548, disertai dengan sebuah rombongan besar. Dalam perjalanan ke Makkah, dia berhenti di Istanbul, di mana dia mengajarkan tarekat ini kepada tidak kurang dari sultan Utsmani, Sulaiman Qanuni. Fakta ini, yang dicatat oleh seorang sejarahwan Syria, Najmuddin Al-Ghazzi, dapat diduga sangat diketahui juga di Makkah, dan mungkin telah membuat tarekat khas ini menjadi semakin bergengsi dan menarik di mata kalangan istana Banten.

Sunan Gunung Jati adalah orang yang hidup sezaman dengan Jami, tetapi tidak banyak gunanya membuat spekulasi apakah dia benar-benar mengunjungi Makkah pada saat yang sama dan bertemu dengan sang guru. Al-Syinnawi lebih muda dua atau tiga generasi. Berbagai nama yang dijejerkan dalam teks Banten ini ternyata dapat mencerminkan adanya sejumlah kontak yang secara berulang-ulang dilakukan orang Banten dengan para guru tarekat Kubrawiyah di Makkah atau Madinah. Semua pengasosiasian yang anakronistik dengan sunan Gunung Jati tersebut memperkuat kembali kesan kami bahwa tujuan utama dari teks tersebut adalah memberikan legitimasi bagi dinasti dengan memperkuat kembali hubungan semua tradisi mistik yang dikenal dengan pendirinya.

Dua Guru Besar: Yusuf Makassar (1670-an) dan Abdullah bin Abdul Qahhar (l750-an dan l760an)

Guru tarekat pertama yang aktif di Banten yang kami kenal namanya adalah Syaikh Yusuf Al-Makassari yang terkenal (1627?-1699). Yusuf menghabiskan waktunya sekitar dua dasawarsa di Tanah Arab dengan belajar di bawah bimbingan beberapa guru, seperti lbrahim Al-Kurani di Madinah dan Ayyub Al-Khalwatiyah di Damaskus. Dia telah dibai'at masuk ke dalam sejumlah tarekat, terutama Khalwatiyah, Naqsyabandiyah, Syattariyah, Qadiriyah, dan Ba'alawiyah, dan rupanya mendapatkan izin untuk mengaiarkannya. Selama tahun 1670-an dia menetap di Banten, sebagai sahabat dekat dan penasihat Sultan Abul Fath Abdul Fattah, yang dikenal sebagai Sultan Ageng Tirtayasa.[60]

Syaikh Yusuf rupanya datang di Banten pada saat bangkitnya prajurit dan pelaut Makassar yang meninggalkan Sulawesi setelah Kerajaan Goa mereka ditaklukkan oleh kekuatan gabungan VOC dan saingan mereka kerajaan Bugis Bone pada tahun 1669, dan menetap beberapa lama di Banten. Kami menemukan namanya pertama disebutkan pada tahun 1672, ketika dia dilaporkan sedang memberikan pelajaran kepada putra mahkota dan penguasa pendamping, Abun Nasr Abdul Qahhar (yang kemudian dikenal dengan Sultan Haji).[61] Beberapa tahun kemudian, sumber-sumber Belanda menyebutnya sebagai "pendeta tertinggi", yang menunjukkan bahwa dia tidak lama kemudian sudah menjadi *qadhi* Banten.[62] Dalam perselisihan memperebutkan kekuasaan pada masa selanjutnya antara putra mahkota Sultan Haji dan bapaknya Sultan Ageng, Syaikh Yusuf tetap sepenuhnya bergabung dengan Sultan Ageng. Ketika pada tahun 1682, VOC ikut campur di Banten atas nama Sultan Haji, Syaikh Yusuf memobilisasi orang-orang Makassar yang masih berada di sana. Setelah Sultan Ageng ditangkap, Syaikh Yusuf memimpin sebuah kelompok gerilya yang terdiri dari para pengikutnya (kebanyakan orang Makassar) menyeberangi Jawa Barat sampai akhirnya dia juga ditangkap oleh Belanda. Syaikh Yusuf diasingkan di Seylon dan kemudian ke Tanjung Harapan; sementara para pengikutnya diizinkan untuk kembali ke Sulawasi selatan.[63]

Dari tulisannya sendiri kita mengenal Syaikh Yusuf sebagai seorang guru tarekat, tetapi tidak ada bukti tentang penyebarluasan suatu tarekat yang dilakukannya di kalangan masyarakat Banten. Pengajarannya mungkin masih terbatas kepada lingkungan istana—kami sudah mengatakan diatas bahwa dia memberikan pelajarannya tentang berbagai ilmu keislaman kepada putra mahkota—dan komunitas Makassar. Orang-orang Makassar dari keluarga raja sampai lapisan bawah sangat menghormati Syaikh Yusuf dan menjadikannya sebagai panutan baik dalam bidang politik maupun agama di Banten. Tarekat yang secara sangat dekat dihubungkan dengan Yusuf, suatu cabang dari tarekat Khalwatiyah, hanya menyebar di kalangan orang-orang Makassar dan sedikit di kalangan orang-orang Bugis. Para *khalifah* yang diangkatnya hanyalah terdiri dari orang-orang Makassar, dan hal

ini merupakan alasan lain kenapa tarekat ini hampir secara unik dikaitkan dengan kelompok etnis ini.[64] Rupanya tidak ada seorang pun di Banten, juga di istana yang meneruskan tarekat Yusuf ini. Murid yang hidup sezaman dengannya, Sultan Haji, telah menganggapnya sebagai lawan politik. Menjelang pertengahan abad selanjutnya kami menemukan beberapa tarekat terutama Naqsyabandiyah dan Syattariyah, diajarkan di Banten; namun gurunya pada waktu itu tidak menelusuri *silsilah*-nya melalui Syaikh Yusuf tetapi melalui para guru yang lebih belakangan di Makkah dan Madinah.

Guru yang disebutkan ini bernama Abdullah bin Abdul Qahhar, seorang ulama keturunan campuran Arab dan Banten yang merupakan anak didik dari Sultan Abun Nasr Zainal Asyiqin (1753-77). Dia adalah pengarang atau penyalin sejumlah buku berbahasa Arab dan Jawa yang sampai sekarang masih ada, kebanyakan atau semuanya berasal dari perpustakaan Keraton Banten, yang diperoleh oleh penguasa Belanda pada tahun 1830. Salah satu dari beberapa karyanya yang berbahasa Arab, sebuah risalah tentang haji (*Risalah fi Syurût Al-Hajj*) ditulis selama dia menetap di Makkah pada tahun 1748. Minat utamanya tampaknya tertuju kepada tasawuf dan metafisika. Ketika di Makkah dia mengumpulkan dan menyalin sejumlah teks-teks tasawuf penting berbahasa Arab, yang di antaranya termasuk sebuah risalah langka karangan 'Abd Al-Ra'uf Singkel.[65] Setelah kepulangannya ke Banten dia menulis, atas permintaan patron rajanya, dua risalah sufi (*Masyâhid Al-Nasiq fi Maqâmah Al-Sâlik* dan *Fath Al-Mulûk*)[66] dan menerjemahkan *Syarab Al-'Asyiqin* karya Hamzah Fansuri ke dalam bahasa Jawa. [67]

Dua naskah yang lebih belakangan, yang barangkali berasal dari Banten, menunjukkan bahwa dia pernah menjadi seorang guru tarekat Naqsyabandiyah dan Syattariyah,[68] dan beberapa waktu setelah kematiannya kami menemukan namanya di dalam sebuah *ratib* tarekat Rifa'iyah sebagai salah seorang wali yang kepadanya doa-doa diucapkan. Dia termasuk ke dalam cabang tarekat Naqsyabandiyah yang diwakili oleh Ahmad Al-Qusyasyi dan Ibrahim Al-Kurani di Madinah; menurut *silsilah* yang diberikan dalam naskah pertama, dia mempelajari tarekat ini dari seorang khalifah

Ibrahim Al-Kurani, mungkin putra dan penggantinya, Abu Thahir Muhammad.[69] *Silsilah* Sattariyahnya juga melalui Al-Qusyasyi namun bukan melalui pengganti Al-Qusyasyi sendiri, Al-Kurani, melainkan melalui dua garis yang lain, yakni seorang syaikh di Madinah yang tidak jelas siapa orangnya dan guru dari Abdullah yang bernama Muhammad bin 'Ali Al-Thabari di Makkah.[70]

Naskah-naskah yang ada juga menunjukkan bahwa Syaikh Abdullah, tidak seperti Syaikh Yusuf sebelumnya, membangun jaringan sederhana para murid dan khalifahnya, di luar istana dan kota Banten di mana ia sendiri mengajar. Naskah Naqsyabandiyah menyebutkan tiga khalifah, *qadhi* Muhammad Thahir dari Bogor, Haji Muhammad Ali dari Cianjur dan Haji Muhammad Ibrahim Harun Al-Jalis juga dari Cianjur.

Dua Tarekat Populer Pertama: Sammaniyah dan Rifa'iyah

Pengarang naskah Naqsyabandiyah, seorang murid dari Muhammad Thahir yang berasal dari Bogor, menggabungkan tarekat ini dengan tarekat Khalwatiyah—teks tersebut ternyata membahas tentang kedua tarekat tersebut. Dia menyebut wali Madinah Muhammad [Bin Abdul Karim] Al-Samman (w. 1771) sebagai guru tarekat Khalwatiyyahnya.[71] Versi tarekat Khalwatiyyah Syaikh Samman yang sudah dimodifikasi, biasanya disebut tarekat Sammaniyah, menjadi populer di berbagai wilayah Indonesia, dan di sana-sini berkembang sebuah kultus terhadap Syaikh Samman, yang didasarkan atas kepercayaan kepada kemampuannya melakukan tindakan-tindakan penuh keajaiban untuk kepentingan para pengikut setianya. Di Banten terdapat jejak-jejak keduanya. Syaikh Samman adalah salah seorang wali yang perlindungannya diminta oleh para pengamal debus Banten tertentu—tetapi tidak semuanya—(lihat halaman selanjutnya). Sebuah tarian rakyat yang disebut tari Saman, yang mungkin didasarkan atas zikir atau ratib Saimmaniyah yang bersemangat, biasanya dipertunjukkan pada berbagai pesta dan perayaan, seringkali bersama-sama dengan pertunjukan silat dan debus.[72]

Sekarang tidak ada guru tarekat Sammaniyah di Banten, dan juga dia tidak hidup dalam ingatan penduduk di sana. Tetapi di

Cianjur, di desa Cibaregbeg, ada seorang guru keturunan Banten, Kiai Abdul Qodir yang masih mengajarkan tarekat ini, bersamaan dengan tarekat Rifa'iyah dan sejumlah tarekat lainnya. Mungkin dari para guru yang berasal dari daerah-daerah geografis marginal inilah pengaruh tarekat Sammaniyah yang tersebar secara berangsur-angsur merembes ke dalam kultur masyarakat awam Banten.

Tarekat Rifa'iyah, yang jejak-jejaknya yang lebih jelas masih terdapat di Banten, berada dalam situasi yang sama. Teknik-teknik kekebalan tubuh yang dikenal dengan *debus* Banten[73] diperoleh dari sejumlah sumber, tetapi yang paling berpengaruh adalah tarekat Rifa'iyah, tarekat yang di tempat lain (Turki, Mesir, India) juga dikenal dengan praktik-praktiknya yang menyerupai debus. Kiai Cibaregbeg yang telah disebutkan juga merupakan guru tarekat Rifa'iyah terakhir yang diakui secara luas, tetapi ada lebih banyak orang semacam dia pada masa yang lalu. Hal ini juga didukung dengan fakta bahwa di sana-sini di desa-desa Banten orang akan menemukan salinan naskah tentang teks-teks liturgis yang sederhana (*ratib* dan lain-lain) dari tarekat Rifa'iyah.[74] Di beberapa tempat masih ada kelompok-kelompok yang secara teratur mengamalkan zikir dan ratib tarekat Rifa'iyah, dengan atau tanpa latihan-latihan *debus*.

Salah satu dari tempat tersebut adalah desa Sekong di Pandeglang.[75] Dua kali seminggu, pada malam Jumat dan malam Senin, sebagian warga desa berkumpul di masjid untuk melakukan zikir berjamaah seusai shalat isya'. Mereka membaca ratib Rifa'iyah, surat Al-Ikhlash, doa-doa dan zikir. Acara liturgis tersebut dipimpin oleh Mbah Junaed, yang mengaku bukan syaikh tarekat, tetapi hanya pengikut biasa dari jejak langkah ayah dan kakeknya. Ia juga memimpin latihan debus (di sini disebut Al-Madad), yang juga banyak diikuti warga desa tersebut. Sebelum "bermain", para peserta melakukan zikir dan membakar kemenyan sementara Mbah Junaed membaca suatu formula untuk memanggil sekitar empat puluh ruh suci, termasuk ruh Syaikh Ahmad Rifa'i (pendiri tarekat Rifa'iyah) dan Syaikh Samman.[76] Ruh-ruh ini akan menjamin tidak akan adanya bahaya yang datang dari api atau besi dan luka-luka yang disebabkannya akan sembuh segera.[77]

Ruh-ruh yang dipanggil Mbah Junaed adalah ruh-ruh dari mereka yang namanya disebutkan dalam naskah-naskah ratib yang disebutkan di atas, yang Mbah Junaed juga memiliki satu salinannya yang kurang lengkap. Ada beberapa penyesuaian; nama Syaikh Samman, misalnya, tidak terdapat dalam naskah-naskah ini tetapi rupanya ditambahkan karena reputasinya dalam melakukan intervensi yang penuh dengan kebaikan. Semua naskah tarekat Rifa'iyah dari Banten yang pernah saya lihat atau saya dengar digambarkan pada dasarnya berisi nama-nama wali yang sama yang dihadiahi pembacaan doa-doa dan Fatihah.[78] Pertama-tama adalah nama-nama Nabi Saw., dan keluarganya, keempat *Khulafa Al-Rasyidun* dan para sahabatnya. Kemudian diikuti dengan nama 'Ahmad Rifa'i dan Abdul Qadir Al-Jilani, dan empat wali belakangan dari tarekat Rifa'iyah.[79] Kelompok nama yang terakhir adalah nama-nama yang paling menarik, karena mereka adalah orang-orang Banten: Maulana Hasanuddin, Syaikh Abdus Sabur (tidak teridentifikasi), Syaikh Abdullah bin Abdul Qahhar dan Sultan Muhammaf Arif Zainal Asyiqin dan putranya Sultan Abul Mafakhir Muhammad Aliyuddin.[80]

Daftar nama ini memberikan indikasi mengenai kapan tarekat Rifa'yah mulai tersebar di Banten. Nama sultan Zainal Asyiqin (1753-77) dalam kebanyakan naskah dimulai dengan kata "ruh", yang menunjukan bahwa dia sudah meninggal pada saat naskah-naskah tersebut ditulis, tetapi tidak demikian halnya ketika menyebut nama Sultan Aliyuddin (1777-1802?).[81] Lebih dari itu, paling tidak ada satu naskah yang menambahkan kata-kata "semoga Tuhan mengabadikan kekuasaanya" kepada nama yang terakhir, yang menunjukkan bahwa teks ini ditulis pada mulanya selama masa pemerintahannya. Naskah-naskah tersebut menambahkan gelar *khalifah* kepada Aliyuddin, yang bisa berarti bahwa dia adalah, berdasarkan gelar, pimpinan dari tarekat ini di Banten, dengan suatu wewenang—walaupun hanya sebagai kehormatan—untuk mengajarkannya.[82] Satu naskah lain menjulukinya, dalam bahasa Arab yang buruk, *al-khalifah man ba'd al-khalifah*, "khalifah sesudah Khalifah", yang mungkin berarti bahwa ayahnya telah mendapatkan posisi kehormatan yang sama.

Semua naskah yang masih ada hanya menyebut dua nama sultan tersebut (di samping nama pendiri dinasti yang jauh jarak waktunya, Maulana Hasanuddin). Semuanya nampaknya merupakan salinan yang berasal dari sebuah teks asli dibuat di dalam atau di sekitar istana pada perempatan terakhir abad ke-18, yang berulang kali disalin tanpa mengalami perubahan yang berarti. Kenyataan bahwa tidak ada versi yang diperbarui dari nama-nama sultan yang pertama menunjukkan bahwa tarekat Rifa'iyah menyebar dari lingkungan istana dan elite kota kepada penduduk luas pada masa pemerintahan Aliyuddin dan sejak saat itu tidak memperoleh dorongan-dorongan baru di bawah pimpinan guru-guru besar yang lebih kemudian. Hubungan yang dekat antara tarekat ini dengan debus juga menunjukkan bagaimana tarekat ini menyebar dari istana ke masyarakat awam. Tidak memerlukan banyak fantasi untuk membayangkan raja yang diagungkan ini mengajarkan kepada para tentaranya doa-doa dan teknik-teknik lain yang—dengan berkah Ahmad Rifa'i dan para wali lainnya—akan membuat mereka kebal terhadap besi, api dan racun.

Tarekat Qadiriyah dan Penghormatan kepada Syaikh 'Abd Al-Qadir Jilani

Popularitas tarekat Qadiriyah (atau lebih tepatnya, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah) yang sangat luas di Banten berawal dari paruh kedua abad ke-19, tetapi terdapat beberapa bukti yang menunjukkan bahwa penghormatan terhadap Syaikh 'Abd Al-Qadir Al-Jilani sudah ada sebelum itu. Mungkin—meskipun buktinya tidak cukup kuat—ini juga menyebar kepada masyarakat umum dari istana, dan berlangsung pada waktu yang hampir bersamaan dengan penyebaran tarekat Rifa'iyah. Rujukan tertulis yang paling awal tentang tarekat Qadiriyah berawal dari masa pemerintahan Sultan Zainal Asyiqin, yang di bawah kekuasaannya—sebagaimana kita lihat—tarekat Rifa'iyah mungkin tersebar di Banten untuk pertama kalinya. Cap raja pada sebuah piagam tahun 1755 menyebut Sultan "Al-Qadiri", yang menunjukkan afiliasinya dengan tarekat Qadiriyah.[83] Sebuah naskah dari Banten yang lebih kemudian memuat teks *ijazah* Qadiriyah yang diberikan kepada penguasa

yang sama pada tahun 1772-3 oleh seorang guru dari Makkah.[84] Penghormatan masyarakat terhadap 'Abd Al-Qadir disebut untuk pertama kalinya lebih dari satu abad kemudian, tetapi tidak ada cara untuk mengetahui kapan penghormatan tersebut muncul.

Pada akhir abad ke-18, perayaan kecil di Banten bagian selatan umumnya disertai dengan pembacaan secara publik *Wawacan Seh*, adaptasi berbahasa Jawa atau Sunda dari *manaqib* Syaikh 'Abd Al-Qadir, cerita-cerita penuh teladan dari perbuatan ajaib sang wali. Hanya teks inilah yang dibacakan pada acara-acara tersebut, dan teks itu dianggap suci sehingga tidak cocok dilantunkan dalam konteks-konteks yang berifat duniawi. Versi bahasa Sunda yang merupakan versi yang relatif baru dibawa dari daerah-daerah Priangan, sementara versi berbahasa Jawa ternyata adalah milik khas wilayah ini karena mengandung banyak tata dialek Banten-Cirebon.[85] Teks ini dikaji dan diterjemahkan oleh Drewes dan Poerbatjaraka, dan mereka menilai bahwa dilihat dari ciri kuno bahasanya maka teks ini pastilah lebih tua. Drewes juga mengajukan dugaan bahwa teks ini sangat mungkin berawal dari paruh pertama abad ke-17, dengan mengemukakan bahwa pemujaan terhadap 'Abd Al-Qadir Al-Jilani mungkin sudah dikenal pada saat pertama kali dijalinnya hubungan resmi dengan Makkah.[86] Namun spekulasi ini tidak didukung oleh bukti yang langsung.

Pembacaan *manaqib* masih sering dilakukan, baik di lingkungan pengikut tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah maupun di lingkungan luarnya. Pembacaan tersebut sebenarnya bukanlah merupakan bagian dari liturgi tarekat, tetapi semua pengikutnya pasti pernah beberapa kali menghadiri pembacaan ini. Guru tarekat senior dari Banten selatan Kiai Kodhim bin Asnawi dari Menes, harus melakukan pembacaan *manaqib* hampir seminggu sekali. Sekarang, pembacaan ini dapat dilakukan dalam bahasa Arab, Sunda ataupun Jawa, tergantung permintaan sponsornya.[87] Di wilayah Serang, pembacaan *manaqib* tidak hanya merupakan satu bentuk pernyataan syukur tetapi juga bagian dari ritual yang mengikuti pertunjukan-pertunjukan debus, sebagai pengganti *ratib* Rifa'iyah yang dibaca di wilayah Pandeglang. Fungsi permohonan dari pembacaan manaqib sangat eksplisit di

sini: ia dibaca untuk meminta perlindungan wali. Pada saat yang sama, para pengamal merasa berhak mandapatkan perlindungan wali tersebut sebagai pengganti pembacaan manaqib; yang kebanyakan mereka menyebutnya sebagai bayaran, suatu *quid pro quo*.

Munculnya tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah di Banten pada paruh kedua abad ke-19 didokumentasikan dengan baik oleh Sartono Kartodirdjo sehingga tidak perlu banyak menyita perhatian kita disini. Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, adalah sebuah tarekat baru yang menggabungkan unsur-unsur dari berbagai tarekat lain. Ia didirikan oleh seorang Indonesia yang berpengetahuan luas, Ahmad Khatib dari Sambas di Kalimantan Barat, yang mengajar di Makkah pada perempatan ke tiga abad ke-19. Kapal bertenaga uap dan terusan Suez secara berangsur-angsur membuat perjalanan pelayaran ke tanah Arab menjadi lebih mudah pada tahun-tahun itu, dan jumlah orang Indonesia yang menunaikan ibadah haji, yang sebagian menetap berbulan-bulan atau bertahun-tahun untuk belajar, semakin bertambah.[88] Barangkali, inilah yang menyebabkan tarekat baru tersebut menyebar begitu cepat ke sebagian besar wilayah Indonesia dan mendapatkan pengikut awam dalam jumlah besar. Jumlah pelajar yang berkumpul di sekitar Ahmad Khatib mungkin melebihi jumlah yang pernah terjadi sebelumnya. Orang-orang Banten membentuk satu dari kelompok-kelompok yang paling terkemuka di kalangan orang-orang Indonesia yang berada di Makkah, dan guru tersebut pasti memiliki beberapa murid yang berasal dari Banten. Salah satu dari mereka, Abdul Karim dari Tanara, menjadi murid kesayangan dan asistennya, dan kemudian pada tahun (1876) menggantikan sang guru sebagai pimpinan tarekat. Beliau adalah syaikh terakhir yang berhasil menjaga kesatuan tarekat ini; setelah kematiannya tarekat ini terpecah menjadi beberapa cabang regional yang independen.[89]

Abdul Karim kembali hanya dalam waktu singkat ke Banten, dari tahun 1872 sampai 1876, tetapi selama tahun-tahun itu ia membai'at beberapa murid baru menjadi anggota tarekat ini. Di Makkah ia tetap berada di pusat jaringan yang besar dan luas yang memiliki pengikut terbanyaknya di Banten. Ada Komunikasi yang sering antara Banten dan orang-orang asal Banten yang berada

di Makkah. Para wakil Abdul Karim di Banten terus menerus menarik pengikut baru. Untuk pertama kalinya dalam sejarah Banten, sebuah tarekat mencapai ciri sebuah organisasi dengan pengikut pedesaan yang demikian luas.

Organisasi tersebut dibubarkan oleh pemerintah Hindia Belanda setelah pemberontakan 1888; beberapa pemimpinnya dibunuh, sementara yang lain diasingkan ke pulau lain atau melarikan diri ke luar negeri, untuk akhirnya sampai ke Makkah. Selama beberapa dasawarsa berikutnya jaringan ini secara berangsur-angsur membangun dirinya kembali, karena semakin banyak orang-orang Banten yang kembali dari Makkah. Organisasi ini menjadi terpusat kepada kiai Asnawi dari Caringin, yang merupakan wakil utama Abdul Karim (satu-satunya khalifahnya yang sesungguhnya di Banten, menurut putra Asnawi yang bernama Kodhim). Walaupun Kiai Asnawi sendiri selalu menjaga jarak dengan politik, sebagian keluarganya (termasuk anaknya, Emed, dan menantunya, Ahmad Khatib) dan para wakilnya terlibat secara mendalam. Daya tarik kharismatik kiai dan jaringan tarekat ini secara sengaja dimanfaatkan oleh para pengorganisir pemberontakan 1926. Setelah pemberontakan ini, kiai Asnawi sendiri dipindahkan ke Batavia, dan sebagian jaringan tarekat dibubarkan kembali. Beberapa waktu kemudian, beberapa guru tarekat muncul dan mengklaim diri sebagai khalifah yang sah dari Kiai Asnawi, yang paling terkenal di antaranya adalah Kiai Abdul Latif bin Ali dari Cibeber, dekat Cilegon, dan Kiai Falak yang membangun sebuah pesantren di Pangentongan, Bogor. Namun menurut putra Asnawi sendiri, Kodhim, ayahnya menunjuk Ahmad Suhari, juga dari Cibeber, sebagai pengganti tunggalnya; sementara yang lain hanyalah para *badal*, wakil yang tiingkatannya lebih rendah. Kiai Kodhim, yang menetap di Menes, kemudian menjadi khalifah dari Ahmad Suhari dan sekarang merupakan guru tarekat yang paling dihormati di Banten.

Ilmu Gaib, Kekebalan Tubuh, dan Perdukunan

Tarekat-tarekat yang populer sering kali disertai dengan praktik-praktik magis, dan Banten bukanlah satu kekecualian

dalam hal ini. Barangkali lebih tepat untuk mengatakan bahwa mereka yang mengamalkan berbagai praktik magis gemar menggunakan teknik-teknik dan doa-doa dari berbagai tarekat yang telah mereka kenal, walaupun hanya secara dangkal. Banten mempunyai reputasi yang kokoh sebagai tempat bersemayamnya ilmu-ilmu gaib, dan tidak sedikit orang Banten yang memanfaatkan reputasi ini, dengan bertindak sebagai juru ramal, pengusir setan, pengendali roh, pemulih patah tulang, tukang pijat dan tabid, pelancar usaha untuk mendapatkan kekayaan, kedudukan dan perlindungan supernatural serta kedamaian jiwa.

Kebanyakan keahlian magis yang berkembang di Banten secara dekat berhubungan dengan keahlian bermain silat dan dunia *jawara*, orang-orang kuat yang mendominasi banyak wilayah pedesaan Banten. *Debus*, penanaman kekebalan tubuh terhadap api dan benda-benda besi yang tajam, merupakan bagian yang sangat mencolok dari teknik-teknik ini, dan para guru debus menggunakan semua jenis praktik magis. Teknik-teknik mereka merupakan campuran eklektik dari magi Islam dan pra-Islam, bacaan-bacaan saktinya yang terdiri dari doa-doa Islam yang berbahasa Arab di samping bacaan-bacaan berbahasa Jawa dan Sunda (*jampi* untuk tujuan penyembuhan, *jangjawokan* untuk kejagoan bermain silat, kekebalan tubuh atau pelet). Kadang-kadang ada pembedaan antara *ngelmu Karang* dan *ngelmu Rawayan*; ngelmu Rawayan dikaitkan dengan masyarakat Badui dan secara eksplisit bersifat non-Islam, sedangkan yang ngelmu Karang dikaitkan dengan Islam, paling tidak secara nominal (meskipun dicurigai kalangan yang berpandangan ortodoks).[90] Keduanya, dan juga bacaan-bacaan Islam kiai, dipercaya dapat memberikan kekuatan, tetapi pada saat ini dianggap lebih arif untuk menekankan bahwa ngelmu yang dimiliki betul-betul bercirikan Islam. Yang mempraktekkan ngelmu Rawayan tersebut, selalu orang lain.

Unsur utama dalam *debus*, "permainan" dengan senjata besi tajam yang dengan keras ditikamkan ke tubuh, jelaslah berasal dari tarekat Rifa'iyah. Senjata tajam itu masih sama bentuknya (dengan pegangan kayunya yang besar dengan rantai besi yang dipasangkan) dengan apa yang dapat dilihat di kelompok

penganut tarekat Rifa'iyah di Turki dan Mesir, dan istilah debus (bahasa Arab; *dabbus*, "peniti", "paku") adalah nama asli dari benda tajam tersebut. Di wilayah Pandeglang, sebagaimana telah kita lihat di atas, *debus* secara eksplisit masih dihubungkan dengan tarekat Rifa'iyah, tetapi di Banten utara hubungannya lebih dengan tarekat Qadiriyah. Di kedua wilayah tersebut nama wali besar Syaikh Samman dapat ditambahkan dalam doa-doa untuk permohonan perlindungan tambahan (*istighatsah*), dan berbagai kekuatan magis dapat ditambah dengan membacakan *hizib-hizib* tarekat Syadziliyah.

Gambar 2 dan Gambar 3. Pertunjukkan debus Banten

Ada satu perbedaan yang mencolok antara debus Banten dan tarekat Rifa'iyah di Timur Tengah dan India: di Banten benda tajam tersebut walaupun ditikamkan dengan keras, tidak menembus kulit, sementara di tempat kedua keajaibannya terletak pada tembusnya tubuh namun tidak menimbulkan bahaya sama sekali.[91] Penekanan di Banten (sebagaimana di tempat lain di Indonesia di mana teknik-teknik yang serupa juga ada) adalah pada kekebalan tubuh, bukan pada tidak adanya perasaan sakit, dan ini secara eksplisit dihubungkan dengan keterampilan berperang dan bermain silat. (Seorang pemain debus yang ulung juga dipercaya kebal terhadap peluru). Teknik-teknik debus merupakan bagian yang tak dapat dipisahkan dari seluruh keahlian bermain silat yang dimiliki para *jawara*, sebagaimana juga teknik-teknik magis (atau psikologis) lainnya untuk tujuan-tujuan seperti kemampuan menghilang, memukul lawan dari jarak jauh, mengajak ruh harimau dan kekuatan-kekuatan dahsyat lainnya untuk masuk ke dalam tubuhnya sendiri (*sambatan*), atau meminta bantuan jin dan kekuatan supernatural lainnya (*hadiran*).

Gambar 4. Alat debus dari Keraton Cirebon

Teknik-teknik yang berkaitan dengan tarekat hanyalah salah satu bagian dari debus, dan para guru debus tidak lazim, sebagaimana pendapat Vredenbregt, sekaligus menjadi syaikh tarekat. Sebagian mereka memang memimpin wiridan berjamaah yang sejenis tarekat, tetapi tidak seorangpun dari mereka yang merupakan khalifah tarekat yang sebenarnya. Sebagian yang lain pada umumnya adalah guru-guru silat dan sama sekali tidak kenal dengan *dizikir* dan *ratib*.[92] Bacaan-bacaan Islam yang digunakan, agar menjadi efektif, juga harus "diisi" atau "dibayar" dengan berpuasa, mandi dengan air yang berasal dari sumber mata air keramat seperti Sumur Tujuh di lereng Gunung Karang, dan berbagai tirakatan lainnya. Hasil yang sama dapat, kadang-kadang, dicapai dengan cara yang berbeda: seseorang mungkin membaca suatu formula (yang sudah "dibayarkan" terlebih dahulu), memakai jimat (yang juga sudah "diisi") atau untuk sementara "meminjam" kekuatan-kekuatan suhunya (yang dipindahkan melalui sebuah *jiad*, "bacaan yang memberkahi".

Debus hanyalah salah satu contoh dari berbagai teknik yang dikaitkan dengan tarekat yang dipindahkan ke dalam konteks pengertian yang berbeda dan diterapkan untuk tujuan yang berbeda pula; orang dapat menemukan banyak contoh lain di Indonesia. Kultus untuk memperoleh kekebalan tubuh mungkin sudah ada di Banten (sebagaimana ditempat lain di Nusantara) lama sebelum kedatangan tarekat Rifa'iyah, yang memberikan namanya yang sekarang (yakni, *debus*) dan memberikan salah satu dari alat yang dipakai serta beberapa *ratib*-nya. Sebagaimana ahli magi lain, pemain debus sangat eklektik; doa, wirid atau bacaan apa pun yang dipelajari dari seorang guru agama boleh jadi dicoba keampuhan magisnya dan ditambahkan ke dalam khazanah "ilmu" yang sudah dimiliki.

Dengan bertambahnya teknik-teknik baru, beberapa teknik-teknik lama secara berangsur-angsur ditinggalkan. Pak Idris dari Walantaka, guru senior debus dari Banten utara, telah menghentikan pembacaan *Wawacan Seh* sebelum memulai setiap pertunjukan, karena para penontonnya sekarang merasa sangat bosan mengikuti pembacaan tersebut. Menurut pengakuannya, dia sekarang membacanya dan berdoa di rumah itu pada waktu

malam sebelum pertunjukan dimulai. Air suci yang dipersiapkan dengan hati-hati dibawa dalam sebuah botol plastik. Pengalaman telah menunjukkan bahwa praktik ini juga bisa dipakai, dan bahwa arwah-arwah masih datang untuk melindungi para pemain.[93] Yang lain juga telah menemukan bahwa mereka dapat melakukannya tanpa rnembaca shalawat atau, untuk hal yang sama, perlengkapan-perlengkapan lain yang bercorak Islam. Debus sekarang berkembang menjadi sebuah pertunjukan rapih, yang disponsori (dan dijinakkan oleh) Departemen Pendidikan dan kebudayaan, dan dipertunjukkan atas permintaan pejabat pemerintah lokal dan pengelola pariwisata di tempat-tempat tertentu, seperti di Benteng Speelman di Banten lama, beberapa taman hiburan di Jakarta dan terakhir, di sebuah diskotik di Yogyakarta.

Kemasyhuran ilmu magi Banten telah membuat beberapa guru debus dan pelakunya juga populer sebagai dukun, dipanggil untuk memulihkan tulang yang patah atau menyembuhkan penderitaan fisik dengan jalan pemijatan tetapi khususnya untuk menyembuhkan penyakit-penyakit atau keluhan-keluhan lain yang dipercayai disebabkan oleh kekuatan magis atau gangguan ruh-ruh jahat. Dua di antara mereka bahkan secara teratur melakukan perjalanan ke pulau-pulau luar untuk menangani para pasiennya, dan praktik perdukunan tersebut semakin menyita waktu mereka.

Masih ada tokoh yang lain dan lebih populer di Banten, yang melayani pengobatan secara supernatural, yaitu *kiai hikmah*. Hikmah, "kebijaksanaan", adalah suatu istilah yang semula digunakan untuk semua jenis pengetahuan yang bermanfaat dan dimasukkan ke dalam Islam dari berbagai peradaban yang lebih tua, seperti pengobatan dan filsafat Yunani, atau ilmu magi Babilonia. Di lndonesia istilah itu merujuk terutama kepada ilmu magi Islam; ia dipraktikkan oleh para kiai, dan bukan para dukun. *Kiai hikmah* mungkin juga dapat di kontraskan, sebagai suatu tipe ideal, dengan *kiai kitab* guru yang mengajarkan ilmu-ilmu Islam tekstual, tetapi dia dituntut juga untuk memiliki beberapa pengetahuan tekstual. Dalam praktiknya, banyak kiai yang mengkombinasikan kedua peranan ini, dengan campuran yang berbeda.

Kiai hikmah Banten yang paling terkenal akhir-akhir ini adalah almarhum Ki Armin (KH. Muhammad Hasan Amin) dari Cibuntu, dekat Pandeglang (w. l988). Dia adalah kemenakan Kiai Asnawi Caringin. Dia sendiri adalah seorang guru tarekat, yang telah membai'at banyak pengunjungnya menjadi pengikut tarekat Qadiriyah. Dengan mengambil jarak dari guru tarekat lain di Banten dia mengaku berafiliasi dengan beberapa guru di Makkah dan Baghdad, tempat-tempat yang sering dia kunjungi, daripada dengan pamannya sendiri.[94] Dia memimpin sebuah pesantren kecil dan bergaya lama dengan hanya tiga puluh sampai 40 orang santri yang berasal dari berbagai daerah di Jawa, yang tampaknya sebagian besar tertarik pada keahlian Ki Armin, ilmu hikmah, meskipun juga mempelajari ilmu fiqih. Namun Kiai Armin tidak memiliki banyak waktu untuk para santrinya karena berbagai layanan lain yang harus dia tunaikan.

Setiap hari sejumlah besar pengunjung, kebanyakan berasal dari Jawa Barat, menunggu berjam-jam untuk diterima oleh sang kiai yang mendengarkan secara singkat, membacakan sebuah doa atau memberi mereka sebuah jimat, dan menerima amplop yang selalu mereka berikan. Pejabat pemerintah dan tentara berpangkat tinggi, yang juga sering datang ke Cibuntu, biasanya mendapatkan perlakuan khusus dan diterima secara pribadi. Di samping membuat para pengunjung lain merasa iri, perlakuan khusus ini nampaknya memperkuat kepercayaan mereka kepada syaikh dan keyakinan mereka tentang pengaruhnya di kalangan pejabat tinggi. Konsultasi-konsultasi yang dilakukan oleh pejabat pemerintah menegaskan kepada khalayak ramai bahwa sang kiai ini benar-benar ahli; orang berpangkat demikian tinggi oleh rakyat kecil dipercayai selalu mencari pelayanan yang terbaik dalam segala hal.

Banyak cerita yang telah (dan masih terus) diceritakan tentang kekuatan-kekuatan ajaib sang kiai, kemampuannya untuk melihat apa yang belum terjadi, karier yang cepat atau kekayaan yang datang secara tiba-tiba yang terjadi kepada beberapa orang yang telah mendapatkan restunya. Namun banyak di antara pengunjungnya yang tampaknya tidak memiliki alasan khusus yang penting untuk mengunjungi sang kiai. Mereka datang karena

kunjungan itu sendiri diyakini akan mendatangkan berkah. Ki Armin, menurut pengakuan orang, adalah seorang wali yang sempurna, yang selama beberapa tahun tidak pernah tidur juga tidak makan. Cara yang paling baik untuk ikut serta mendapatkan berkah kiai adalah datang pada kamis sore dan menginap di Cibuntu. Kalau nasib lagi mujur, seseorang mungkin akan dapat bertemu secara pribadi dengan kiai selama beberapa menit; tetapi kalaupun tidak, ada keuntungan lain yang telah diperoleh secara batin. Setelah selesai menunaikan shalat subuh pada hari Jumat, Ki Armin memberikan pengajaran (*talqin*) tentang *dzikir* tarekat Qadiriyah kepada semua pengunjung, yang kemudian masing-masing menerima sebuah *ijazah* yang sudah tercetak. Kebanyakan pengunjung juga membawa botol atau jerigen air, yang diletakkan di Masjid selama waktu shalat dan *talqin*, untuk mendapatkan berkah sang kiai.[95]

Sementara Ki Armin tetap menjaga hubungan yang sangat baik dengan pejabat pemerintah pada semua tingkatan dan dengan demikian dikagumi karena pengaruhnya di kalangan petinggi, orang yang barangkali mungkin merupakan *kiai hikmah* yang paling terkenal sekarang justru yang mempunyai reputasi selalu menjaga jarak yang maksimal dari segala hal yang berbau pemerintah. Ki Dimyati dari Dahu di Cadasari (sebelah utara Pandeglang), walaupun sama sekali tidak mempunyai perhatian kepada poiltik, dalam kenyataannya pernah dipenjarakan karena khotbahnya yang tidak berkenan di mata penguasa selama pemilu 1977. Semua pengagumnya dengan penuh bangga menceritakan bahwa jaksa penuntut, hakim dan polisi yang terlibat dalam kasus tersebut semuanya menderita penyakit yang parah, dan bahwa walaupun sang kiai tidak meninggalkan penjara selama penahanannya, dia seringkali terlihat di desanya pada saat yang sama. Bantuan resmi yang sangat banyak memungkinkan ki Armin untuk membangun sebuah masjid yang unik dan indah di Cibuntu dan mengalirkan listrik dan jalan aspal ke desa tersebut. Pesantren Ki Dimyati, sebaliknya, tampaknya secara sengaja dibiarkan dalam keadaan yang parah untuk menunjukkan kepada semua orang bahwa dia menolak semua bantuan pemerintah. Apabila seorang pengunjung tidak langsung memperhatikan hal ini, maka

perhatiannya akan ditarik di situ oleh seorang santri yang segera menceritakan berapa banyak pejabat yang telah berkunjung namun gagal menawarkan untuk membangun kembali pesantren tersebut.

Ki Dimyati mendapat pendidikan di berbagai pesantren di Jawa Tengah tetapi tidak pernah berhasil berangkat ke Makkah (tapi, dia sudah merencanakan akan berangkat pada tahun 1993). Di kalangan sesamanya, dia dikenal karena pengetahuannya dalam semua cabang ilmu agama dan dia benar-benar menghabiskan waktunya untuk ibadah dan mengajar. Pesantrennya adalah salah satu pesantren yang paling tradisional di antara yang masih ada, baik dalam metode pengajaran maupun struktur fisiknya. Semua santri tidur di sebuah rumah bambu besar di atas jangkungan (rumah panggung); pengajaran dilakukan di ruang serupa yang berdekatan, di tempat itu pula para santri menunaikan shalat dan para tamu dapat menginap sepanjang malarn. Tidak ada radio, surat kabar atau pembicaraan sia-sia di sini, para santri diperintahkan untuk memenuhi waktu mereka dengan beribadah dan mempelajari teks-teks agama. Beberapa mata pelajaran yang diajarkan meliputi teks-teks standar dalam ilmu fiqih, akidah dan akhlak sufi, tetapi juga berbagai hizib tarekat Syadziliyah. Kiai ini terkenal karena mengajarkan doa-doa yang ampuh ini dan cara yang tepat dalam membacanya. Walaupun teks dari masing-masing *hizib* dapat diperoleh dengan mudah di tempat lain, banyak orang Banten yang meminta *ijazah* dari Ki Dimyati untuk membacanya, karena tanpa *ijazah* daya magis dari *hizib* tersebut diyakini tidak akan diperoleh.

Kesimpulan: Evolusi Lembaga-Lembaga Keislaman di Banten

Beberapa kesimpulan secara hati-hati dapat ditarik dari pembahasan di atas. Pesantren dan tarekat, dua lembaga keislaman yang paling mencolok pada abad yang lalu, adalah fenomena yang relatif baru, paling tidak dalam bentuk tertentu yang ada sejak itu. Perkembangan pesatnya mengikuti keruntuhan kesultanan Banten dan bersamaan dengan tidak adanya kekuasaan pusat.

Institusi keislaman utama di kesultanan Banten adalah jabatan *qadhi*, yang di Banten mempunyai peranan yang jauh lebih penting daripada di berbagai kerajaan lain di Jawa. *Qadhi* memimpin suatu hierarki jabatan keagamaan yang wewenangnya sampai ke daerah pedalaman. Selama jabatan ini ada, tidak ada bukti adanya ulama independen yang memimpin pesantren atau mengajarkan tarekat di daerah pinggiran.

Pada masa kejayaan kesultanan Banten, pendidikan dilaksanakan di pusat kerajaan dan disponsori kraton, dan anggota keluarga raja termasuk di antara para pengenyam utamanya. Pendidikan yang ada di daerah pinggiran sebelum pertengahan abad ke-19 (dan sebagian pasti sudah ada sebelumnya, karena di sana sudah ada beberapa orang yang melek huruf di Banten selatan pada akhir abad ke-19)[96] mungkin bersifat sangat informal.

Tarekat nampaknya juga merupakan urusan istana, walaupun beberapa pemujaan yang berhubungan dengannya mungkin telah merembes ke masyarakat luas. Istana, menurut dugaan saya, menaruh minat kepada baik kekuatan-kekuatan spiritual yang dijanjikan tarekat maupun kepada legitimasi yang dapat diberikannya kepada sultan yang dapat mengaku telah mencapai jenis pengetahuan yang lebih tinggi. Untuk alasan yang sama, istana mungkin memiliki kepentingan untuk membatasi jumlah orang yang dibai'at masuk tarekat. Sebaliknya, hubungan beberapa tarekat tertentu dengan istana (yang paling jelas tarekat Rifa'iyah pada akhir abad ke-18) pastilah telah menaikkan nilai mereka dalam pandangan masyarakat yang lebih luas. Berbagai unsur tarekat (bacaan-bacaan tertentu, latihan-latihan pernafasan, debus) secara sepotong-sepotong mungkin dipinjam atau ditiru oleh masyarakat awam yang tidak mendapatkan hak secara formal (yakni tidak memegang *ijazah* dari seorang syaikh). Unsur-unsur ini, yang kadang-kadang sudah diubah bentuknya dan seringkali diberi pengertian yang berbeda, menjadi bagian dari gudang simpanan pengetahuan tradisional yang bersifat mistis magis dari beberapa guru yang mempunyai keahlian dalam bidang penyembuhan dan kesaktian.

Keadaan ini berubah bersamaan dengan kemerosotan dan akhirnya keruntuhan kesultanan Banten. Para guru independen

muncul di daerah pinggiran. Snouck Hurgronje telah melakukan pengamatan penting yang menunjukkan bahwa zakat mengalir kepada para ulama independen ini dan bukan kepada para *pangulu* yang diangkat oleh Belanda, tetapi kemunculan ulama independen sebagai suatu kelompok tersebut mungkin mencerminkan adanya beberapa pergeseran yang sudah terjadi sebelumnya dalam berbagai sumber daya ekonomi yang memungkinkan beberapa keluarga tertentu untuk mengirim satu atau lebih anggota keluarganya untuk belajar ke Makkah. Jumlah pesantren bertambah dengan cepat pada akhir abad ke-19. Pada saat yang sama tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah mendapatkan banyak pengikut di desa-desa.

Pembaharuan pendidikan terjadi di dunia pesantren Banten pada awal abad ke-21. Pada tahun 1916, madrasah Mathla'ul Anwar, madrasah yang pertama (perguruan Islam dengan beberapa tingkatan kelas-kelas dan kurikulum yang juga mencakup pelajaran umum, di samping pelajaran-pelajaran agama yang bersifat tekstual) dibangun di Menes sebagai pelengkap bagi pesantren tradisional Kenanga. Sembilan tahun kemudian pesantren lain, Al-Khairiyyah dibangun di Citangkil (Cilegon). Masing-masing pesantren tersebut kemudian menjadi pusat jaringan madrasah-madrasah yang luas yang dibangun oleh para alumninya; Mathla'ul Anwar dan Al-Khairiyah bersama-sama yang mengendalikan ratusan madrasah di seluruh Banten dan diluarnya. Pesantren-pesantren tradisional secara berangsur-angsur menghilang; beberapa yang masih bertahan (seperti pesantren Kiai Dimyati yang telah dibicarakan di atas) melayani fungsi lain yang berbeda dari fungsi rata-rata pesantren seabad yang lalu.

Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah yang populer mencapai masa kejayaannya di sekitar pergantian abad ini dan tampaknya telah memperoleh jumlah penganut yang besar sampai pertengahan abad. Tarekat ini dengan cepat kehilangan popularitasnya ketika jalan beraspal, cahaya listrik, radio dan televisi masuk ke desa-desa, sehingga memberikan berbagai cara lain bagi generasi muda untuk menghabiskan malam-malam mereka yang panjang. Namun di sisi lain, di berbagai kota tarekat mendapatkan pengikut-pengikut baru. Hancurnya struktur tradisi-

onal, dan perasaan ketidakpastian moral serta ekonomi yang parah yang dialami oleh banyak orang, menciptakan suatu kebutuhan baru akan ajaran-ajaran spiritual dan nasehat-nasehat yang bersifat magis-mistis. Rupanya lembaga-lembaga tradisional seperti tarekat dan kewibawaan seperti *kiai hikmah* memiliki fungsi yang sejajar dengan kelompok-kelompok terapi dan para psikiater, dan jumlah serta besarnya pengaruh yang dimilikinya di seluruh Jawa nampaknya terus meningkat. [ ]

Catatan akhir:

1. C. Snouck Hurgronje, *Mekka, II: Aus dem heutigen Leben* (Haag: Nijhoff, 1889), hlm. 375, 362-8.
2. *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936* vol. 2, hlm. 1319 (puasa), 1246-7 (zakat). Mengenai puasa pada bulan Ramadhan, Snouck melaporkan pengamatan seorang temannya yang berkebangsaan Indonesia bahwa di Banten semua orang berpuasa, termasuk anak-anak yang belum baligh dan belum dibebani melakukan kewajiban melaksanakan syariat agama. Dia berkomentar bahwa hal yang sama tidak dapat ditemukan di daerah lain di Jawa. Apalagi di seluruh karesidenan. Mengenai zakat, misalnya, semua petani di Banten membayarnya secara sukarela, sementara di tempat lain di Jawa pembayaran zakat harus dipaksakan oleh para pejabat.
3. Sultan yang terakhir, Muhammad Rafi' Al-Din, diusir dari Banten dan diasingkan ke Surabaya pada tahun 1832, tetapi Banten sudah kehilangan sisa-sisa kemerdekaannya pada tahun 1808, ketika Banten benar-benar diintegrasikan ke dalam wilayah kekuasaan Hindia Belanda. Namun kesultanan tetap mempertahankan dengan baik makna-makna simboliknya bagi orang-orang Banten. Lihat Sartono Kartodirdjo, *The Peasant's Revolt of Banten in 1888* (The Hague: 1966), hlm. 72-7.
4. Snouck Hurgronje, *Adviezen* II, hlm. 1246-7 (dalam sebuah laporan yang ditulis tahun 1893).
5. Lihat H.J. Graaf and Th.G.Th. Pigeaud, *De Eerste Moslimse Vorstendommen op Java* ('s Gravenhage: Nijhoff, 1974), hlm. 177-22. Para pengarang ini, dengan menambahkan bukti-bukti yang tersedia dari berbagai sumber Jawa dan dengan spekulasi yang tak terhindarkan, berpendapat bahwa sebuah negara-pelabuhan muslim didirikan oleh Sunan Gunung Jati di Banten sekitar tahun 1525 dan negara ini secara berangsur-angsur memperluas daerah kekuasaannya ke arah timur dan kemudian ke arah selatan, hingga akhirnya menaklukkan Pakuan pada tahun 1587.

6. "[Daer zijn noch veel Heydenen die niet Moors gheworden zijn." Lihat Rouffaer and J.W. Ijzerman (eds.), *De Eerste Schipvaar Nederlanders naar Oost-Indie onder Cornelis de Houtman (1596-1597)* (3 vol.,'s Gravenhage: Nijhoff, 1915-1929), vol. II hlm. 27.
7. Idem, vol I, hlm. 128-9. Para imigran ini tidak memakan barang yang bernyawa (vegetarian) dan percaya pada reinkarnasi, "sebagaimana semua orang Jawa, sebelum mereka masuk Islam". Mereka melarikan diri dari siksaan yang dilakukan oleh penguasa Pasuruan. Editor yang berpengetahuan luas, Rouffaer, menyimpulkan bahwa mereka ini adalah orang-orang Tengger dan menduga bahwa mungkin ada hubungan dengan orang Badui sekarang (meskipun yang terakhir ini tinggal jauh lebih di sebelah selatan).
8. Hoesein Djajadiningrat, *Critishce beschouwing van de Sadjarah Banten* (Haarlem: Joh. Enschede en Zonen, 1913), hlm. 49-52, 174-7 (pupuh 37-42). Teks berbahasa Jawa dari karya penting ini baru-baru ini disunting oleh Titik Pudjiastuti: *Sajarah Barden: Edisi Kritik Teks* (Tesis, Fakultas Pascasarjana, Universitas Indonesia, Jakarta, 1991). Versi yang sudah disunting ini agak berbeda dalam detailnya dari teks yang dipakai oleh Djajadiningrat.
9. Ketika Sultan Abul Mafakhir meninggal pada tahun 1651, dia digantikan oleh seorang cucunya yang semula menggunakan gelar, *Pangeran Ratu*. Dia mengirim utusan lain ke Makkah yang ketika pulang membawakan nama dan gelar baru untuknya, yakni Sultan Abul Fath Abdul Fattall (Djajadiningrat, *Crisitische beschouwing*, hlm. 66-7).
10. Judul yang diberikan kepada teks-teks ini adalah *Marqum* (berarti "tulisan", ini jelas merupakan judul yang tidak lengkap). *Muntahi* ("Orang yang ahli", yang merupakan judul salah satu karya prosa Hamzah Fansuri), dan *Wujudiyyah* (Pudjiastuti, *Sajarah*, pupuh 37.7, 42.26; bdk. Djajadiningrat, *Critische beschouwing* hlm. 50, 174-5). Istilah Wujudiyyah biasanya merujuk kepada jenis tasawuf monistik yang diwakili oleh Hamzah Fansuri, karena itu kita mungkin

seharusnya membaca *Kitab Wujudiyah*, yakni sebuah kitab atau beberapa kitab yang menerangkan ajaran Karya Hamzah Fansuri, *Al-Muntahi,* disunting dan diterjemahkan dalam Syed M, Naquib Al-Attas. *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), hlm. 329-53, 448-72. Terjemahan berbahasa Jawa dari*Muntahi'* ini dikenal di Banten, mungkin sejak abad ke-17, Lihat G.W.J Drewes dan L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht Foris publications, 1986), hlm. 251-2.

11. *Sajarah Banten* berbicara tentang Syaikh lbnu 'Alan (pupuh 39.27; bdk. Djajadiningrat hlm.51). Orang ini pastilah ulama hadis Muhammad 'Ali bin 'Alan (w. 1647). Ibnu 'Alan ini tidak boleh dikacaukan dengan pamannya, Syaikh tarekat Naqsyabandiyyah, yang terkenal Ahmad ibn Ibrahim ibn 'Alan, yang memang lebih dikenal di Indonesia dan wafat pada tahun 1624 (bdk. Martin van Bruinessen. *Tarekat Naqsyabaudiyyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992, hlm. 55-58). Sebuah catatan tentang Muhammad 'Ali Ibn 'Alan dan surat penghargaan keilmuannya dapat ditemukan dalam kamus biografis Muhammad Muhibbi *Khulashah Al-Atsar fi A'yan Al-Qarn Al-Hadi 'Asyar* jilid IV, hlm. 184-9.
12. AzyumardiAzra, *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian Ulama in the Sevententh and Eightenth Centuries* (tesis Ph.D, Columbia University, New York, 1992), hlm. 463 n39, yang merujuk kepada karya P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts*... (Leiden: University Press, 1990), hlm. 204-5. Risalah Ibn 'Alan berjudul *Al-Mawahib Al-Rabbaniyyah 'an Al-As'ilah Al-Jawiyyah* ("Hadiah-hadiah Ilahi: Tentang beberapa Pertanyaan dari Jawa"). Atas permintaan Sultan Abul Ma'ali Ahmad, yang merupakan penguasa pendamping [*co-ruler*] ayahnya dari tahun 1640 sampai kematiannya pada tahun 1650), (Ibnu 'Alan juga menulis sebuah komentar polemis atau lebih tepatnya menyalin komentar yang ditulis oleh Ahmad Al-Qusyasyi) tentang beberapa bagian dari penjelasan Al-Jili mengenai tasawuf monistik yang sangat terkenal, *Al-Insan*

Al-Kamil (Voorhoeve, *Handlist*, hlm. 130-1; bdk. Catatan ringkasVoorhoeve dalam *BKI* 109 [1953], hlm 191).

13. *Al-Lama'an fi Takfir Man Qala Al-Qur'an* ("Cahaya Terang: Menerangkan tentang kafirnya orang yang mengatakan Al-Quran adalah makhluk"), dideskripsikan secara ringkas oleh Ahmad Daudy dalam *Allah dan Manusia dalam konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry* (Jakarta: CV Rajawali, 1983), hlm. 55-6; bdk. Azra, *Op.cit,* hlm 365. Risalah polemis ini ditujukan untuk menyerang doktrin Mu'tazilah bahwa Al-Qur'an diciptakan dan bukan sesuatu yang *qadim*, satu interpretasi yang diungkapkan secara hati-hati dan dipertahankan oleh Hamzah dalam bukunya *Asrar Al-'Arifin* (Al-Attas, Hamzah Fansuri. hlm. 248-9).
14. "Syaikh" adalah, tentu saja, istilah yang sangat umum digunakan bagi para ahli agama yang dihormati. Penyebutan dengan istilah *ceque* menunjukkan bahwa laporan tersebut sampai ke Belanda melalui perantaraan orang-orang Portugis. Penggunaan istilah ini oleh penerjemah atau para pedagang Portugis di Banten tentu saja tidak menjamin bahwa orang-orang Banten sendiri memakai istilah tersebut.
15. Orang bisa tergoda untuk menginterpretasikan "Kyahi Ali" sebagai nama seseorang, dan penggunaan pertama istilah tersebut mungkin merujuk kepada orang yang sama (guru agama dari Maulana Yusuf dan Maulana Muhammad). Namun dalam alinea selanjutnya (pupuh 55) kita membaca adanya orang-orang yang "menjadi Ali", dalam pengertian—yang tidak mungkin salah dari—menggantikan jabatan *qadhi*.
16. *Pakih* (bahasa Arab, *faqih*) berarti "ahli *fiqih*"; Najmuddin adalah sebuah nama pribadi yang cukup umum (pribadi paling terkenal memakai nama ini, sufi Asia Tengah abad ke-13, Najmuddin Al-Kubra, dipercaya sebagai guru dari pendiri dinasti penguasa Banten, sebagai mana yang akan kita lihat di bawah). *Sajarah Banten* menyebut seorang *Ki Pakih* (tanpa tambahan *Najmuddin*) pada tahun 1638. Sumber VOC belakangan dari berbagai periode menyebutkan beberapa *qadhi* yang disebut dengan nama Ki Pakih Najmuddin, tetapi

kita juga menjumpai beberapa nama lain, seperti Pangeran *Kali* Syamsudin dan "Pendeta Tajuddin yang sangat terkenal" (P.J.B.C. Robide Van der Aa, "De Groote Bantamsche Opstand in het Midden der Vorige Eeuw", *BKI* 29 (1881), hlm. 67, 73.) Nama yang terakhir ini (Tajuddin), walaupun memang ada, mungkin saja merupakan penyimpangan dari Najmuddin.

17. Rouffaer dan Ijzerman, vol. I, teks di halaman belakang Plate 13.
18. Djajadiningrat, *Critische beschouwing*, hlm. 50-1.
19. Djajadiningrat, *Critische beschouwing*, hlm. 66. *Entol* adalah sebuah gelar bagi bangsawan rendah di Banten sebelah selatan; mereka ini disebut demikian karena adalah keturunan, yang bukan dari keluarga raja tetapi dari seorang Joh, salah seorang yang pertama masuk Islam (R.A. Kern, "Soendasche adatrechtstermen", *Adatrechtbundel* 8, 1914, hlm. 101).
20. Djajadiningrat, *Critische beshouwing*, hlm. 37-9; Pudjiastuti, *Sajarah Banten*, pupuh 24.
21. Djajadiningrat, *Critische beshouwing*, hlm. 37-41.
22. "*…..kang kinen tunggu nagara, Kiyahi Ali ika ….*" Pudjiastuti, *Sajarah Banten*, pupuh 25. 14; bdk. Djajadingrat, *Sajarah Banten*, hlm. 39.
23. J.K.J. de Jonge, *De opkomst van het Nederlandsch gezag in Oost-Indie*, vol. 8 ('s Gravenhage: Nijhoff, 1875), hlm. 213, 216-7.
24. Robide van der Aa, *art. cit*., hlm. 73n.
25. Rouffaer dan Ijzerman, *Eerste Schipvaart*; Vol. I, Plate 13.
26. Djajadiningrat, *Critische beschouwing,* hlm. 54-5.
27. J. de Rovere van Breugel, "Bantam in 1786", *BKI* 5, 1856, hlm. 161 (sebuah laporan tahun 1786); Robidé van der Aa, *art, cit.,* hlm. 114 (yang mengutip W.H.van Ossenberch pada tahun 1786).
28. Perpustakaan Universitas Leiden Cod. Or. 5625, 5625, 5626, 5627, dan 5628, dideskripsikan dalam Th. G. Th. Pigeaud, *Literature of Java* (3 vol., The Hague: Nijhoff, 1967-1970), I, hlm. 322. Satu halaman contoh dari volume terakhir

direproduksi sebagai Plate 40 dalam volume III dan sebagian ditransliterasikan di sana pada halaman 77-8.

29. Demikian Van Gollonesse pada tahun 1734 (Robidé van der Aa, *Op cit.*, hlm. 67).
30. *Memorie van Overgave* dari W.H. van Ossenberch, 1761, dalam: Robidé van der Aa, *art. Cit.,* hlm. 114 (cetak miring oleh penulis).
31. Bdk. A.C. Milner, "Islam and the Muslim state", dalam M.B. Hooker (ed), *Islam in South-East Asia* (Leiden: Brill, 1983), hlm. 27-8; Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, vol. I: *The Lands Below the Winds* (New Haven: Yale University Press, 1988), hlm. 142-5. Reid secara kebetulan mencatat (mengutip pelaut Inggris William Dampier) bahwa di bawah kekuasaan Sultan Ageng para pencuri dihukum dengan hukuman potongan tangan di Banten.
32. Tentang kitab-kitab fiqih dan berbagai disiplin ilmu keislaman lainnya yang dikenal di Jawa selama periode ini, lihat Martin van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning" dalam buku ini.
33. F. De Haan, "Uit oude notarispapieren, I" *TBG* 42 (1900), hlm. 297-308, mengurutkan beberapa koleksi penting dari manuskrip-manuskrip berbahasa Jawa dan Melayu yang ditinggalkan oleh de Saint Martin. Sayangnya, semua naskah tersebut sudah hilang, sebagaimana dinyatakan oleh P. Voorhoeve ("A Malay Scriptorium", dalam: J. Bastin dan R. Roolvink (ed.), *Malayan and Indonesian Studies*, Oxford: Clarendon Press, 1964, hlm. 255-66).
34. Leiden Cod. Or. 5598. Pigeaud (*literature*, Vol. II) merdeskripsikannya sebagai "Buku Pegangan tentang peraturan-peraturan Sultan Banten (…) untuk kedamaian dan ketertiban di Banten, istana dan kota. Buku tersebut menyebutkan beberapa sultan dan Pangeran; denda dan hukuman, *ta'zir*; beberapa perjanjian/kesepakatan dengan VOC."
35. J. de Rovere van Breugel, "Beschrijving van Bantam en de Lampongs", *BKI* 5 (1856), hlm. 335.

36. Di bawah administrasi Belanda, dilakukan pembedaan antara *pangulu* masjid dan *pangulu landrat*, yang merupakan hakim Islam (angota penasehat *landrat* atau pengadilan daerah, dan pimpinan "priesterraad" atau pengadilan Muslim yang memutuskan perkara perceraian, pewarisan dan wakaf). Akan namapk bahwa di Banten, baik di bawah kekuasaan sultan Banten maupun kekuasaan Belanda, orang yang sama melaksanakan semua fungsi ini (termasuk fungsi sebagai *amil*).
37. Kartodirdjo, *Peasants' Revolt*, hlm. 72-4, 102-3. Bdk. Snouck Hurgronje, *Adviezen* I, hlm. 772-3; II, hlm. 1246-7.
38. Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat, walaupun putra seorang priyayi, dalam usia anak-anak pada tahun 1880-an dikirim ke sebuah pesantren dan mewariskan deskripsi yang menarik tentang bagaimana kadaan lembaga tersebut pada masa itu: "Het leven in een pasantren", *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* 43, 1908, 1-22; bdk. *Herinneringen van Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat* (Amsterdam-Batavia: G. Kolff & Co., 1936), hlm. 20-4.
39. Van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning'.
40. G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari* (The Hague: Nijhoff, 1969), hlm. 11. Teks abad ke-16 tersebut, yang sebelumnya dikenal dengan "Kitab Bonang", berisi ajaran-ajaran dari seorang Seh ['Abd Al-] Bari. Dengan merujuk kepada suatu naskah dari Banyumas yang jauh lebih kemudian (abad ke-19?) yang menyebutkan seorang Seh Bari dari Karang, Drewes mengasumsikan bahwa ini pastilah orang yang sama dan, dengan mengabaikan adanya beberapa tempat lain yang juga bernama Karang, menempatkannya di Banten.
41. Pada tahun 1675, misalnya, Wakil Belanda di Banten melaporkan kedatangan seorang "pendeta" (paep) dari Ternate, yang berangkat ke Banten untuk menerima pengajaran lebih mendalam tentang "agama bangsa Moor" F. de Han, *Preanger* (4 vol., Batavia: Bataviaasch Genootschap, 1910-12), volume 3, hlm. 239.
42. Rouffaer dan Ijzerman, *De Eerste schipvaart*, II, hlm 27.

43. Pudjiastuti, *Sajarah Banten*, pupuh 22.8-10; bdk. Dajadiningrat, *Critische beschouwing*, hlm. 36-7.
44. De Rovere van Breugel, "Bantam in 1786", hlm. 161. Pengarang ini, yang sudah menetap di Banten selama tujuh tahun ketika dia menulis laporan ini, mencatat tentang Sultan, yang cara bertindak dan seleranya yang sejak permulaan sudah sangat menyerupai orang Barat, semakin berada di bawah pengaruh ulama asing yang belum lama datang ke sana (*ibid.*, hlm. 153-4).
45. C.M. Pleyte, (1910), "Bantensch Folklore,". *TBG* 52, 1910, hlm. 150-2.
46. J.A. van der Chijs, "Bijdragen tot de geschiedenis van het inlandsch onderwijs", *TBG* 14 (1864), hlm.215.
47. Wawancara dengan satu-satunya putra Asnawi yang masih hidup, Kiai Kodhim, Menes, 25 Januari 1993.
48. Djajadiningrat, *Herinneringen*, hlm. 9.
49. Dua dari doa panjang yang sangat terkenal adalah *hizib Al-Bahr* (yang dipercaya, di samping untuk kegunaan yang lain, dapat melindungi orang-orang yang bepergian di laut) yang disusun oleh pendiri tarekat ini, dan *Dalâil Al-Khairât* yang disusun oleh seorang sufi Afrika Utara abad ke-15, Muhammad Al-Jazuli. Adalah umum dipercaya di Indonesia, tempat doa-doa ini diamalkan secara luas, bahwa kegunaan magisnya hanya dapat "dibeli" dengan berpuasa atau pengekangan diri lainnya di bawah bimbingan seorang guru.
50. Lihat, misalnya, A.C. Milner, "Islam and the Muslim State", dalam H.B. Hooker (ed), *Islam in Southeast Asia*, (Leiden: Brill, 1983), hlm. 23-49.
51. Anthony H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History* 2/ii (1961), hlm. 14. Bdk. Johns, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Direction", *Indonesia* 19, 1975,. hlm. 37.
52. Di samping *Sajarah Banten* yang utama, yang dianalisis oleh Hoesein Djajadiningrat, kita juga akan menggunakan teks gabungan yang disebut *Sajarah Banten rante-rante*

oleh Djajadiningrat, yang disunting, bersama-sama dengan terjemahan berbahasa Melayunya, dalam: Jan Edel, *Hikajat Hasanoeddin* (Meppel: B. ten Brink, 1938).

53. *"[Molana] kesah Madinah ngunjungi Rasul, mangkana ika tumulya, winuruk ilmu kang sopi. Winuruk elmu sampurna, lawan lampah sampurna iku malih, lawan telkin jikir ika, lan kalawan qirqas malih."* (Sajarah Banten, pupuh 17, pada hlm. 197 dalam edisi Pudjiastuti). Pesannya sedikit berbeda dalam edisi *Sajarah Banten rante-rante* yang dimuat dalam karya Edel: *Maka nunten kesah ing Madinah, maka kang putra winuruk 'ilmu kang sampurna, lan bai'at, kalayan silsilah, kalayan wirid, kalayan tarekat Naqsyabandiyyah, kalayan dzikir, lan talkin dzkir, kalayan khirqah, kalayan sughul"*. (Hikajat Hasanoeddin, hlm. 37, ejaan disesuaikan).
54. Djajadiningrat, *Critische beschouwing*, hlm. 144-7
55. Hoesein Djajadiningrat tidak menyebut bai'at Naqsyabandiyah dalam ringkasan *Saejarah Banten* yang disusunnya. Hal inilah yang membuat saya keliru menyimpulkan dalam sebuah artikel terdahulu bahwa tarekat Naqsyabandiyyah menjadi dikenal di lingkungan istana Banten beberapa waktu *setelah* 1662 (Martin van Bruinessen, "The origins and Development of the Naqshabandi Order in lndonesia", *Der Islam* 67, 1990, hlm 159).
56. Lihat van Bruinessen, "The Origins", hlm. 153-6; idem. *Tarekat Naqsyabandiyyah,* hlm. 56-9.
57. Tradisi masyarakat Banten, mungkin karena persaingannya dengan Cirebon, menganggap Maulana Hasanuddin bukan bapaknya sunan Gunung Jati, sebagai penguasa Muslim pertama di Banten. Ini bukanlah satu-satunya kasus tentang pengetahuan mistis yang diatribusikan kepada dirinya setelah kematiannya. Para pengamal teknik-teknik kekebalan tubuh, *debus* sekarang ini, yang aslinya berkaitan dengan tarekat Rifa'iyah dan Qadiriyah dan mungkin menjadi populer pada abad ke-18 (lihat halaman selanjutnya), juga mengklaim bahwa ilmu rahasia mereka berasal dari Maulana Hasanuddin.

58. Edel, *Hikajat Hasanoeddin*, hlm. 137-41. Terdapat laporan yang sama dalam *Babad Cirebon* edisi Brandes.
59. Nama-nama dalam *silsilah* tersebut, terlepas dari kesalahan eja dan tidak termuatnya dua nama, sama dengan *silsilah* yang ditemukan dalam sumber-sumber tarekat Kubrawiyah. Tentang Najmuddin Kubra dan Kubrawiyyah, lihat: H. Algar "Kubra", *Encyclopaedia of Islam*; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam* (London: Oxford University Press, 1973), hlm. 55-8.
60. Tentang kehidupan, pendidikan, dan beberapa karya tulis Yusuf, lihat: Azra, *Transmission of Islamic Reformism*, hlm. 416-58; Tudjimah cs, *Syekh Yusuf Makassar: Riwayat Hidup, Karya dan Ajarannya* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1987).
61. Laporan dari Caeff, wakil VOC di Banten, dalam de Jonge, *Opkomst*, vol. 6, hlm. 211 (juga de Haan, *Preanger*, vol 3, hlm. 239). Abun Nasr, menurut laporan tersebut, bermaksud menjadi seorang "pendeta", tetapi tetap tidak jelas sejauh mana komitmen keagamaannya dan orientasi ke-Arabannya karena pengaruh syaikh Yusuf. Dia memerintahkan orang-orang Banten agar mengenakan pakaian bergaya Arab sebagai pengganti pakaian pribumi. Pada tahun 1674 dia dikirim ke Makkah, dan kembali pada tahun 1676, yang menunjukkan bahwa dia menuntut ilmu di sana di samping menunaikan ibadah haji selama dua kali.
62. Laporan Caeff bertanggal 4 Maret 1676, *ibid*, hlm. 239.
63. De Haan, *Preanger*, vol. 3, hlm. 238-78.
64. Martin van Bruinessen, "The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes", dalam H.A. Poeze dan P. Schoorl (ed.), *Excursies in Celebes* (Leiden: KITLV Uitgeverij, 1991), hlm. 252-69, khususnya 258-60. Diterjemahkan dan dimuat dalam buku ini, "Tarekat Khalwatiyah di Sulawesi Selatan".
65. P. Voorhoeve, "Bajan Tadjalli", *TBG* 85 (1952-1957), hlm. 108. Salinan-salinan tersebut dibuat pada tahun 1745, selama dia menetap di Makkah.

66. Perpustakaan Nasional Jakarta, ms. A 31d dan A III, secara berturut-turut (dideskripsikan secara ringkas dalam R. Friederich & L. W. C. van den Berg, *Codicum Arabicorum … Catalogum*. Batavia/ The Hague, 1873)
67. Drewes dan Brakel, *The Poem of Hamzah Fansuri*, hlm. 226.
68. Leiden Cod. Or. 7327 (Syattariyah), 7337 (Khalwatiyah dan Naqsyabandiyah). Dalam bukunya *Masyâhid Al-Nasik* dia mengungkapkan dirinya sendiri sebagai "Al-Syattari".
69. Leiden Cod. Or. 7337, fol. 18b-19b. Sayang sekali, bagian pertama dari silsilah tersebut tidak lengkap; ia menyebut nama-nama berikut ini: Abdullah bin Abdul Qahhar—Ibrahim—Muhammad Thahir Al-Madani [putra dan penganti Ibrahim Al-Kurani, Abu Tahir Muhammad?]—abahnya, yaitu Muhammad Thahir [nama ini hanya mungkin merujuk kepada Ibrahim Al-Kurani sendiri]—Ahmad Al-Qusyasyi—Ahmad Al-Syinnawi, dan seterusnya.
70. Leiden Cod. Or. 7327. Demikianlah *silsilah* dimulai: Abdullah bin abdul Qahhar—[M.b.] 'Ali Al-Thabari—'Abd Al-Wahab b. 'Abd Al-Ghani Al-Hindi—Shalih Hatib—Ahmad Al-Qusyasyi—Ahmad Al-Syinnawi, dan seterusnya.
71. Leiden Cod. Or. 7337, fol. 2b.
72. Tarian yang disebut tari Saman (Samman) juga dikenal di wilayah lain di Indonesia. Di Banten tarian Saman sudah hampir punah.
73. Tentang *debus* di Banten lihat J. Vredenbregt, "Debus in West Java", *BKI* 129 (1973), hlm. 302-20, dan pengamatan di bawah.
74. Dua salinan dari *ratib* Rifa'iyah yang berasal dari Banten tersimpan di Perpustakaan Nasional Jakarta (Ms. A 218 dan A 673; yang kedua nampak diletakkan di tempat yang salah ketika saya berusaha memeriksanya). Saya melihat ratib yang hampir sama di desa Sekong (lihat di bawah). Fotokopi dua ratib lainnya tetapi serupa dengan naskah Rifa'iyah, dari berbagai desa di Pandeglang di mana ratib tersebut masih dibaca, dengan baik hati diberikan kepada saya oleh Makmun Muzakki, seorang mahasiswa Sastra Arab yang mempersiapkan tesis tentang Rifa'iyah (*Tarekat dan Debus Rifa'iyah di Banten*,

Skripsi Fak. Sastra, Universitas Indonesia, 1990). Muzakki menyebutkan sejumlah naskah yang serupa yang tidak boleh dia fotokopi.

75. Kasus lain adalah desa Kadudodol, diungkapkan secara panjang lebar dalam Muzakki, *Tarekat dan Debus Rifa'iyah,* bab 4.

76. Nama *Al-Madad* yang diberikan kepada *debus* di sini berasal dari isi doa yang dibaca, di dalam mana nama setiap wali diikuti dengan kata *al-madad*, "bantuan": *Ya sayyidi Ahmad Ar-Rifa'i al-madad syai'un li'llah,* dan seterusnya.

77. Wawancara dengan Mbah Junaed, Sekong, 23 Januari 1993.

78. Dalam satu naskah yang fotokopinya saya miliki, daftar tersebut diikuti dengan rangkaian doa aktual: kebanyakan daftar yang sama, kecuali untuk fakta bahwa beberapa wali diminta lebih dari satu kali, disebut ke dalam berbagai bagian. Ahmad Rifa'i, misalnya, diminta dengan namanya yang sebenarnya tetapi juga sebagai *mubarid al-nar* (orang yang mendinginkan api), *mulayyin al-hadid* (orang yang melunakkan besi), dan *mushaffi samm al-afa'il* (orang yang menyembuhkan bisa ular).

79. Ahmad Al-Badawi, Ibrahim Al-Dasuqi, Ahmad b. 'Alwan dan Abu Bakr Al-'Aidarus. Tempat tiga orang yang pertama dalam perkembangan tarekat Rifa'iyah ditunjukkan dalam bagan di dalam buku karya Trimingham, *Sufi Orders*, hlm. 47. Orang yang keempat sangat dikenal karena leluhur dari tarekat keluarganya sendiri, tarekat 'Aidarusiyah, tetapi tampaknya juga menjadi penganut tarekat Rifa'iyah, karena Nuruddin Al-Raniri menelusuri jejak silsilah Rifa'iyahnya melalui dia dan keturunannya di India. Lihat S.M. Naquib Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat Al-Shiddiq* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986), hlm. 15.

80. Satu atau dua nama dari beberapa orang yang kurang terkenal mungkin termasuk di dalamnya (karena dalam beberapa naskah—yang tidak semuanya persis sama, masih terdapat beberapa nama lain, dari orang yang kurang terkenal), dan daftar tersebut diakhiri dengan perkataan "bapak kami".

81. Juga dalam *ratib*, ruh Zainal Asyiqin dipanggil; sementara Aliyuddin tidak.
82. Istilah *khalifah* sebenarnya, dapat memiliki berbagai makna dan ternyata telah digunakan (dalam bentuk gabungan kata *khalifatullah*, "wakil Allah") sebagai gelar seorang raja di beberapa kerajaan muslim di Indonesia. Namun dalam konteks pembicaraan kita sekarang pengertiannya menjadi sempit.
83. Th. G. Th. Pigeaud, "Afkondigingen van Soeltans van Banten voor Lampoeng", *Djawa* 9 (1929), hlm. 157. Kita tidak dapat memutuskan apakah dia penguasa Banten yang pertama-tama menjadi penganut tarekat Qadiriyah karena kita tidak menemukan stempel para pendahulunya.
84. Leiden Cod. Or. 1842 (bdk. Voorhoeve, *Handlist* hlm. 463). Guru tersebut adalah Muhammad b. 'Ali Al-Thabari, Abdullah bin Abdul Qahhar juga menerima tarekat Syattariyah juga dari orang yang sama.
85. J.J. Meyer, "Proeve van Zuid-Bantensche poezie", *BKI* 39 (1890), hlm. 469-71.
86. G.W.J. Drewes dan R. Ng. Poerbatjaraka, *De Mirakelen van Abdoelkadir Djaelani* (Bandoeng: A.C. Nix & C., 1938), hlm. 10-13.
87. Wawancara, 25 Januari 1993.
88. Untuk Statistik lihat J. Vredenbregt, "The Hadjj: some of its features and functions in Indonesia", *BKI* 118 (1962), 91-154; F.G.P. Jaquet, "Muntiny en hadji-ordonnantie: ervaringen met 19e eeuwse bronnen", *BKI* 136 (1980), 283-312.
89. Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, hlm. 89-96.
90. Rawayan adalah nama pusat pemukiman Badui yang sudah tidak ada lagi sekarang; nama ini sering digunakan sebagai sinonim dari Badui. Beberapa informan saya menghubungkan *ngelmu Karang* dengan Gunung Karang, tetapi pada awal abad ke-19 tempat tersebut juga merupakan nama sebuah desa non-Muslim yang berada di luar wilayah Badui, yang para penduduknya secara kultural berada diantara orang Badui dan orang Banten Muslim.

91. Ini berbeda dengan pertunjukan di masa lalu: C. Poensen menggambarkan suatu pertunjukan *debus* yang dia lihat pada tahun 1886, di mana sebuah paku besar menembus tubuh ("Het Daboes van Santri-Soenda", *Med. Ned. Zend. Gen.* 32, 1888, hlm. 253-9). Beberapa pemain *debus* Banten sekarang juga menggunakan besi runcing yang lebih kecil, atau jarum-jarum besar, yang mereka tembuskan ke lengan, bahu, leher dan lidah, walaupun tidak dalam di bawah kulit. Namun, ini hanyalah bagian tambahan dari sebuah pertunjukan *debus* dan tidak pernah menjadi tindakan yang utama, yang menggambarkan kekebalan tubuh.
92. Demikianlah guru saya sendiri, H. Tubagus Djaeni dari Tanjung Priok (aslinya dari Serang), serta Aki Olot dan Pak Khatib, keduanya dari desa Kadomas (Pandeglang). Saya berhutang budi kepada Pak Djaeni yang telah memperkenalkan saya kepada para rekannya.
93. Wawancara, Walantaka, 23 Januari 1993.
94. Guru-guru Ki Armin adalah: 'Umar b. Hamdan dan 'Ali Nahari di Makkah (ulama terkenal yang, secara kebetulan, tidak disebut sebagai guru tarekat Qadiriyah oleh sumber yang lain), dan di Baghdad seorang yang bernama 'Abd Al-Karim atau Al-Baqi Al-Baghdadi.
95. Observasi ini dilakukan selama kunjungan dua malam Jumat ke Cibuntu pada tahun 1984.
96. Meijer, "Proeve van Zuid-Bantensche Poezie", hlm. 470.

STUDI TASAWUF PADA AKHIR ABAD KE-18: AMALAN DAN BACAAN 'ABD AL-SAMAD AL-FALIMBANI, NAFIS AL-BANJARI DAN TAREKAT SAMMANIYAH

Sammaniyah, sebagai tarekat baru, mulai menyebar ke Indonesia pada penghujung abad ke-18. Tarekat ini, yang penamaannya mengacu pada nama Syaikh Muhammad bin 'Abd Al-Karim Al-Samman, merupakan perpaduan dari metode-metode dan bacaan-bacaan berbagai tarekat, Khalwatiyah, Qadiriyah, Naqsyabandiyah dan Syadziliyah. Tarekat Sammaniyah, agaknya, tarekat pertama yang memperoleh pengikut dalam jumlah begitu besar di Nusantara. Tarekat ini sangat merakyat di daerah Sumatera Selatan dan Kalimantan Selatan, dan telah berperan dalam perlawanan antipenjajah di sana.[1] Di Sulawesi Selatan, di mana tarekat Khalwatiyah sudah terkenal sejak zaman Syaikh Yusuf Makassar, tarekat Sammaniyah lebih dikenal dengan nama Khalwatiyah-Samman dan sampai sekarang sangat berpengaruh.[2] Walaupun Syaikh Samman pada zamannya cukup terkenal dan mempunyai murid dari mana-mana, pada masa kini kita menemukan pengikut tarekat Sammaniyah dalam jumlah berarti hanya di Sudan dan di Indonesia saja.

Dua tokoh yang sangat berperan dalam penyebaran tarekat Sammaniyah ke Nusantara adalah dua ahli tasawuf besar paruh kedua abad ke-18, 'Abd Al-Samad Al-Falimbani dan Nafis Al-Banjari. Yang paling terkenal dan yang paling produktif sebagai penulis, tentu saja, 'Abd Al-Samad, pengarang dua kitab tasawuf berbahasa Melayu yang paling populer, *Hidayah Al-Salikin* dan *Sair Al-Salikin*. 'Abd Al-Samad masih sempat berguru kepada Syaikh Samman sendiri (yang wafat di Makkah pada tahun 1775).

Nafis hanya menulis dua kitab kecil yang tak banyak beredar di luar Kalimantan Selatan, namun isinya cukup menarik. Tokoh lain yang berperan dalam penyebaran *kultus* (pemujaan) Syaikh Samman di Nusantara berasal dari Palembang juga, Muhammad Muhyiddin bin Syihabuddin Al-Falimbani. Ia menerjemahkan sebuah kitab *manaqib* yang menceritakan keajaiban-keajaiban Syaikh Samman dalam bahasa Melayu, dengan menambah beberapa riwayat yang menyangkut penganut Sammaniyah dari Nusantara.

Beberapa ulama terkenal lainnya juga disebut telah masuk tarekat Sammaniyah, seperti M. Arsyad Al-Banjari dan Da'ud bin 'Abdallah Al-Fathani (Patani).[3] Akan tetapi mereka tidak menulis karya khusus tentang tarekat ini dan pelajarannya, dan tidak jelas apakah mereka pernah berperan dalam penyebarannya ke daerah asal mereka. Dua ulama lain memang diketahui telah berperan dalam penyebaran Sammaniyah ke Sulawesi, seorang bernama Yusuf dari Bogor dan Idris bin Usman. Namun keduanya tidak dikenal sebagai penulis dan oleh karenanya tidak akan dibahas lebih lanjut di sini.

Syaikh Samman dan Tarekat Sammaniyah

Muhammad bin 'Abd Al-Karim Al-Samman lahir di Madinah pada tahun 1132/1719. Ia mempelajari berbagai tarekat kepada guru-guru terbesar pada zamannya. Namun Syaikh Samman bukan ahli tasawuf saja; ia juga mempelajari ilmu Islam lainnya. Suatu sumber Arab hampir sezaman dengannya, Sulaiman Al-Ahdal dalam bukunya *Al-Nafs Al-Yamani*, menyebut lima gurunya yang lima-limanya merupakan ulama fiqih terkenal: Muhammad Al-Daqqaq, Sayyid 'Ali Al-'Aththar, 'Ali Al-Kurdi, 'Abd Al-Wahhab Al-Thanthawi (di Makkah) dan Sa'id Hillal Al-Makki.[4] Di bidang tasawuf dan tauhid, gurunya yang paling mengesankan adalah Mustafa bin Kamal Al-Din Al-Bakri, pengarang produktif dan syaikh tarekat Kalwatiyah dari Damaskus, yang pernah menetap di Madinah dan wafat di Kairo pada 1749. Menurut beberapa sumber, Samman semasa kunjungannya ke Mesir (tahun 1760) juga pernah belajar kepada dua guru Khalwatiyah lainnya, Muhammad bin Salim Al-Hifnawi dan Mahmud Al-Kurdi (Martin 1972, 301-2), tetapi

pengaruh keduanya tidak terlihat dalam karya-karya Samman sendiri dan 'Abd Al-Samad Al-Falimbani. Dalam silsilahnya, 'Abd Al-Samad hanya menyebut rantaian guru Khalwatiyah, mulai dengan Mustafa Al-Bakri, sehingga tarekat Sammaniyah lazim dianggap cabang dari Khalwatiyah.[5] Padahal Syaikh Samman memasuki tarekat Naqsyabandiyah dan tarekat Qadiriyah pula, dan oleh karenanya orang sezaman sering menyebut Muhammad bin 'Abd Al-Karim *Al-Qadiri* Al-Samman.[6] Syaikh lain yang sangat berpengaruh terhadap ajaran dan praktik-praktik Sammaniyah, walaupun Samman tidak bertemu langsung dengannya, adalah 'Abd Al-Ghani Al-Nabulusi (w.1143/1731), salah seorang guru Mustafa Al-Bakri, tokoh besar tarekat Naqsyabandiyah dan pengarang sangat produktif, pembela Ibn Al-'Arabi dan 'Abd Al-Karim Al-Jili. Tarekat keempat yang diambil Samman adalah Syadziliyah, yang mewakili tradisi tasawuf Maghrib dan terkenal dengan *hizib-hizib*-nya.

Samman mulai mengaiar perpaduan dari teknik-teknik zikir, bacaan-bacaan lain, dan ajaran metafisika semua tarekat ini dengan beberapa tambahan (*qashidah* dan bacaan lain susunannya sendiri), yang kemudian dikenal dengan nama baru Sammaniyah. Meski Sammaniyah bukanlah satu-satunya tarekat yang merupakan gabungan dari berbagai tarekat "asli". Karena tidak lama kemudian, Muhammad 'Utsman Al-Mirghani mendirikan tarekat Khatmiyah (perpaduan dari Naqsyabandiyah, Qadiriyah, Syadziliyah, Junaidiyah dan Mirghaniyah),[7] sedangkan Ahmad Khatib Sambas membuat perpaduan sejenis dengan nama Qadiriyah Naqsyabandiyah. Kitab *Fath Al-'Arifin* yang secara singkat menguraikan ajaran Ahmad Khatib Sambas begitu jelas menyamakan tarekat ini dengan Sammaniyah.[8] Tarekat Khatmiyah kemudian menyebar, utamanya ke Afrika Timur, sedangkan Qadiriyah wa Naqsyabandiyah tersebar ke seluruh Indonesia.

Syaikh Samman juga menjabat sebagai penjaga pintu makam Nabi di Madinah. Dalam rangka jabatan ini ia menerima tamu dari seluruh dunia Islam, sehingga tidak mengherankan bila ajaran tasawufnya menggabungkan tradisi dari berbagai wilayah. Dalam waktu singkat ia mendapat murid berasal dari berbagai benua pula: dari Maghrib dan Afrika Timur sampai ke India dan

Nusantara. Di berbagai kota Hijaz danYaman berdirilah *zawiyah* Sammaniyah. *Hikayat Syaikh Muhammad Samman* menceritakan bahwa salah satu *zawiyah*, di kota Jiddah, dibangun atas biaya Sultan Palembang, dua tahun setelah wafat Syaikh Samman yakni pada tahun 1191/1777 (Purwadaksi 1992, hlm. 335).

Dalam *Sair Al-Salikin*, 'Abd Al-Samad menyebut 3 murid Syaikh Samman yang diizinkan mengajar tarekat Sammaniyah. Yang terkenal di antaranya Shiddiq bin 'Umar Khan Al-Madani, guru 'Abd Al-Samad dan Muhammad Nafis. Atas permintaan 'Abd Al-Samad, Syaikh Shiddiq telah menulis syarah tentang qasidah *Al-Nafhah Al-Qudsiyah* karangan Samman, yang merupakan sumber yang paling penting tentang ajaran Syaikh Samman.[9] Belakangan ia menulis riwayat hidup gurunya pula, *Al-Manaqib Al-Kubra*, yang di dalamnya banyak dibicarakan keajaiban-keajaiban Syaikh Saman. Kitab manaqib ini kemudian beberapa kali diterjemahkan dalam bahasa Melayu dengan berbagai tambahan, yang pertama kali oleh M. Muhyiddin bin Syihabuddin Al-Falimbani dengan judul *Hikayat Syaikh Muhammad Samman*.[10]

Dua khalifah Syaikh Samman lainnya, 'Abd Al-Rahman bin 'Abd Al-'Aziz Al-Maghribi dan 'Abd Al-Ghani bin Abi Bakr Al-Hindi, ulama yang berasal dari Afrika Utara dan India. Setelah mulai belajar kepada Syaikh Samman, 'Abd Al-Samad diperintahkan mengaji beberapa kitab pada Syaikh 'Abd Al-Rahman Al-Maghribi. Salah satu kitab tersebut, *Al-Nafahat Al-Ilahiyah*, merupakan karya utama Syaikh Samman; 'Abd Al-Samad diberikan naskahnya oleh Syaikh Samman sendiri. Kitab lain yang dipelajarinya dengan Syaikh 'Abd Al-Rahman, *Al-Tuhfah Al-Mursalah*-nya Burhanpuri, kitab yang sudah lama dikenal di Nusantara dan sering menimbulkan kontroversi.[11] Sebuah karya Samman yang lain, *Risalah Asrar Al-'Ibadat*, dikaji 'Abd Al-Samad melalui syarah karangan 'Abd Al-Ghani Al-Hindi, berjudul *Fath Al-Rahman*.[12]

Dalam kitab *Hikayat* tersebut kita menemukan sejumlah nama murid terkemuka Syaikh Samman. Di samping Syaikh Shiddiq dan Syaikh 'Abd Al-Rahman, kitab ini menyebut Syaikh 'Abd Al-Karim (putra Syaikh Samman), Mawla Sayyid Ahmad Al-Baghdadi, Shur Al-Din Al-Qabili (dari Kabul Afghanistan?) dan 'Abd Al-Wahhab 'Afifi Al-Misri. Sebagai orang Nusantara, penulis

menyebut M. Arsyad Al-Banjari, 'Abd Al-Rahman Al-Fathani, dan tiga orang Palembang; Syaikh 'Abd Al-Samad, Tuan Haji Ahmad dan dirinya, M. Muhyiddin bin Syihabuddin.[13]

Murid-murid Syaikh Samman dan banyak ulama di sekitarnya menganggapnya sebagai seorang wali yang luar biasa karamatnya. Dalam *Hikayat Syaikh Muhammad Samman* ia disebut *Khatam Al-Wilayah Al-Khashshah Al-Muhammadiyah* dan martabatnya disamakan dengan martabat Syaikh 'Abd Al-Qadir Jailani. Keajaiban yang diriwayatkan dalam kitab *manaqib* ini memang melebihi keajaiban wali-wali lain. Dan ini, agaknya, asal usul munculnya *kultus* Syaikh Samman di kalangan rakyat awam.

Tidak semua murid Samman terkesan dengan legenda-legenda serba aneh itu. Dalam *Sair*, 'Abd Al-Samad hanya meriwayatkan satu peristiwa yang menunjukkan martabat tinggi yang dicapai oleh syaikhnya. Riwayat ini (yang didengarnya dari gurunya yang pertama, Shiddiq bin 'Umar Khan), memberikan gambaran khas tentang suasana lingkungan para sufi abad ke-18. Seorang sufi di Yaman, 'Abd Al-Khaliq Al-Mizjaji, pernah mengkaji *Nafahat*-nya Syaikh Samman pada seorang sufi lain, Ahmad Al-Muqri Al-Zabidi. Ketika tamat, ia mengundang sejumlah ulama lain untuk menghadiri bacaan kitab tersebut. Dalam pertemuan ini, selama kitab dibaca Syaikh Al-Muqri mengalami *trance* (*hal*). Begitu kembali sadar, ia menceritakan bahwa ia tadi melihat "segala ruh anbiya dan ruh auliya …. hadir …. dalam perhimpunan khatam kitab *Al-Nafahat Al-Ilahiyah* itu."[14]

Kitab-kitab *Manaqib Syaikh Samman* yang telah terbit di berbagai daerah Nusantara selama abad terakhir ini berisi riwayat tentang keajaiban lain. Kitab-kitab kecil ini merupakan pilihan dari *Hikayat Syaikh Muhammad Samman*, dan yang terpilih utamanya legenda mengenai bantuan supranatural Syaikh Samman kepada orang yang ber-*istighatsah*. Sebagai contoh, saya mengutip beberapa pasal dari sebuah kitab yang masih dijual di Jakarta:[15]

> Dan setengah daripada perkataan Tuan Syekh Muhammad Samman: barangsiapa mengambil thariqat kepada aku serta diamalkannya niscaya tiada dapat tiada didapatnya di dalam dunya fana ini dengan pertolongan dari Allah

Ta'ala dan dapat sa'dat ketika sakaratul maut dan diluaskan rezekinya.

Dan setengah daripada perkataan Tuan Syekh Muhammad Samman RA: aku berkata seperti yang dikata oleh Sidi Abdul Qadir Jailani: barangsiapa menyeru aku "*ya samman*" tiga kali niscaya hadirlah dengan lekas aku menolong akan kesusahan dunya akherat bagi orang yang menyeru itu.
[…]

Dan setengah daripada keramatnya RA: yaitu mengkhabarkan dengan dia Muqran ibn 'Abd Al-Mu'in tatkala berlayar dari negeri Suais ke negeri Hijaz tatkala sampai di tengah laut maka kelihatan mega hitam kemudian maka turun angin topan hingga hampir karam kapal itu, maka takutlah aku sehabis-habis takut kemudian datang di dalam hatiku ilham maka berdirilah aku pada luar kapal maka berteriak sehabis-habis suara aku: "*ya Samman, ya Mahdi!*" Tiba-tiba aku lihat orang dua datang berjalan di atas air hingga sampai ke kapalku, yang satu memegang pada pihak kanan, yang satu memegang pada pihak kiri. Maka matilah angin dan ombak itu dengan berkat orang dua itu serta sampai aku ke negeri Hijaz dengan selamat.

Dan setengah daripada keramat Tuan Syaikh Muhammad Samman RA: Telah mengkhabarkan seorang raja shalih lagi zahid Maulana Al-Syaikh Idris Al-Takaki tatkala ia menuju daripada negeri Suais jalan laut dengan maksud haji baitullah Al-Haram dan hendak ziarah kubur Rasulullah Saw. atas sebaik-baik layaran kemudian maka tiba-tiba kapal itu naik di atas karang hampir pecah maka aku seru tiga kali dengan perlahan-lahan "*ya samman*" maka tiba-tiba turun kapalku itu dari atas karang padahal tiada seorang yang mengetahui maka lantas aku mengucap "alhamdulillah dengan berkat keramat Tuan Syaikh Muhammad Samman". Kemudian tatkala aku sampai di Madinah diam aku serta aku duduk di langgar Tuan Syaikh Muhammad Samman beberapa masanya maka tatkala aku hendak pulang ke negeri Makkah Al-Musyarrafah maka mengadu aku pada Tuan Syaikh Muhammad Samman lalu aku mengkhabarkan kepadanya "Hay Tuan, kami ada di dalam negeri kami raja yang sangat zhalim mengerasa harta orang. Maka ajarilah hay Tuanku atas asma Allah Ta'ala yang boleh menolongi kejahatan mereka itu." Maka jawab Tuan Syaikh

Muhammad Samman, "sebutlah olehmu namaku tiga kali", kemudian aku ulangi pula perkataan itu dua kali. Maka jawabnya seperti perkataan dahulu juga maka heranlah di dalam hatiku, "aku minta suatu dari asma Alllah Ta'ala yang boleh menolongi kezhalimannya raja itu maka jawabnya sebut namaku tiga kali". Tiba-tiba diketahui gerak hatiku maka katanya "adalah lupa engkau tatkala perahumu naik di atas karang? Maka engkau sebut namaku tiga kali maka lantas dilepaskan oleh Allah Ta'ala daripada pecah." Maka aku tersungkur lalu aku cium kedua tapak kakinya serta kusebut, "hay Tuanku, memadailah pengajaran Tuanku kepada hamba", kemudian aku pulang ke Makkah Al-Musyarrah mendapatkan haji lalu aku pulang ke negeriku apabila datang suatu kejahatan daripada raja-raja itu maka aku berhadap kepada Tuan Syaikh Muhammad Samman serta aku sebutkan namanya tiga kali dari itu dengan berkatnya dilepaskan oleh Allah Ta'ala daripada kejahatan.

Dan setengah daripada keramatnya: barang yang mengkhabarkan akan dia oleh Sidi Muhammad Shalih Al-Syu'ab Al-Madani: tatkala di Makkah Al-Musyarrafah maka perempuanku hendak beranak terlebih sangat sukanya padahal ketika itu tiada seorang dukun maka sangat susah hatiku kemudian daripada sudah habis ikhtiarku maka aku baca Fatihah kepada Tuan Syaikh Muhammad Samman hingga selesai daripada membaca *wa ja'alnâ min kulli dhaqim farajan wa min kulli hammin wa balâ'in makharajan* maka aku hendak membaca yang kemudiannya daripada itu maka tiba-tiba aku lihat Tuan Syaikh Muhammad Samman hadhir di hadapanku lalu ia berkata "sebut dan ulangi olehmu akan dia kerap tiga kali", maka aku ulangi, maka beranaklah perempuanku itu dengan mudah berkat Tuan Syaikh Muhammad Samman RA.

Dan setengah daripada keramatnya bahwasanya Syaikh 'Abdullah Al-Bashri disangka orang salah perbuatannya maka dibuy ia di dalam penjara serta dirantai pada malam tujuh likur hari bulan Ramadhan di Makkah Al-Musyarrafah bi Dar Al-Sa'adah. Maka lantas ia baca tawassulnya Tuan Syaikh Muhammad Samman hingga sampai *yâ rabb wa ighfar li Al-'aba Al-jân Muhammad Al-syahîr bi Al-Sammân* lagi berteriak sehabis-habis suaranya "*ya Samman*" tiga kali maka jatuhlah rantai besi itu daripada lehernya. Maka rantai itu dipulangkan pada penjaga penjara itu hingga tiga

kali di dalam tiga malam maka ia baca pula serta berteriak seperti dahulu juga maka jatuh lagi rantai besi daripada lehernya maka lantas dilepaskan dari penjaranya lalu dibalikkan lagi diberinya harta maka adalah diketahuinya daripada murid Tuan Syaikh Muhammad Samman lalu ditanya tatkala duduk di *bab Al-ziyadah* apa engkau lihat tatkala engkau di dalam penjara itu. Maka katanya tatkala aku meneriakkan "*ya Samman*" tiga kali aku lihat Tuan Syaikh Muhammad Samman RA berdiri ia di hadapanku lagi marah manakala aku pandang akan dia tersungkurlah aku lalu lupa daripada jasadku seperti kelengar. Manakala aku ingat daripada itu maka aku dapat rantai besi itu sudah jatuh dari leherku. (…)

Syahdan maka cukuplah sebegini keterangan keramatnya Tuan Syaikh Muhammad Samman RA bagi orang yang hendak mengambil berkahnya dan jikalau berkehendak yang lebih panjang maka hendaklah melihat pada Manaqib Al-Kubra. *Wa Allah a'lam.*

'Abd Al-Samad Al-Falimbani

Tidak banyak yang diketahui mengenai riwayat hidup 'Abd Al-Samad Al-Falimbani. Data yang ada sebagian besar sudah dibahas secara kritis oleh M. Chatib Quzwain (1985) dan belakangan, dengan perhatian khusus kepada guru-guru 'Abd Al-Samad, oleh Azyumardi Azra (1992b). Untuk ini, tidak ada banyak keterangan baru yang bisa saya tambah.

Di daerah kelahiran 'Abd Al-Samad, Palembang dan sekitarnya, tarekat Sammaniyah sampai sekarang masih ada, walaupun jumlah penganutnya tidak sebanyak dulu. Ketika saya ke sana, pada tahun 1990, guru yang paling terkemuka adalah K.H.M. Zen Syukri. Ia menerima tarekat Sammaniyah dari ayahnya, K.H. Hasan bin Azhari, yang menerimanya pula dari ayahnya, Kemas H.M. Azhari bin 'Abdullah, sebagaimana pendahulunya iapun menerima dari ayahnya, 'Abdullah bin Ma'ruf. Yang terakhir ini dari Muhammad 'Aqib bin Hasanuddin Al-Falimbani, yang mengambil tarekat tersebut dari 'Abd Al-Samad. Selain ayahnya Kiai Zen, pamannya 'Abd Al-Ghani bin Azhari juga pernah menjadi guru tarekat Sammaniyah, tetapi ia wafat tanpa meninggalkan

pengganti, sehingga pada saat wawancara tidak ada lagi guru selain Kiai Zen Syukri.[16]

Satu silsilah Sammaniyah lainnya saya menyalin dari laporan penelitian Masyhuri tentang ulama Sumatera Selatan. Mulai dengan Kiai Amin Azhari, yang masih hidup pada waktu itu tetapi sudah tidak mengajar lagi, rantaian guru berurutan dari Muhammad 'Asyiq, 'Abdullah Azhari, seorang lagi yang namanya tidak disebut, dan Kemas Datuk Muhammad Zain, menantu dan khalifah 'Abd Al-Samad (Masyhuri 1988, 23-4). Di samping dua garis keturunan ruhani ini, dulu pernah terdapat berbagai garis lainnya, dan pada awal abad ini konon masih banyak ulama yang mengajar tarekat Sammaniyah di Sumatera Selatan, paling terkenal di antaranya Kiai Marogan (KH. Abdul Hamid). Dua faktor yang turut menyebabkan kemunduran tarekat di sini, berkembangnya modernisme Islam dari satu sisi dan kecurigaan pihak keamanan dari sisi lain, dan dua-duanya merupakan reaksi terhadap keberhasilan tarekat Sammaniyah mewarnai kehidupan masyarakat Sumatera Selatan. Amalannya juga dipakai di luar lingkungan pengikut tarikat, antara lain demi tujuan kekebalan dan kesaktian, sehingga pernah berperan dalam perjuangan antipenjajah. Meski tentu saja amalan serupa diterapkan pula oleh kalangan penjahat biasa, dan kenyataan inilah yang belakangan menimbulkan kecurigaan terhadap tarekat itu sendiri. Pembacaan *ratib Samman* telah menjadi bagian yang lazim setiap ada hajatan di daerah Palembang, dan *manaqib Samman* (yang konon sudah dipopulerkan oleh 'Abd Al-Samad) dulu sering dibaca dengan tujuan *istighatsah*, minta tolong kepada ruhaniyah Syaikh Samman. Para ulama modernis di Palembang dengan gigih mengkritik konsep *istighatsah* (yang menurut mereka tak lain dari *syirk*,) dan menyerang kitab *manaqib Samman* karena menceritakan keajaiban yang sama sekali tidak masuk akal.

Dari Kiai Zen Syukri saya dengar riwayat awal-mulanya hubungan 'Abd Al-Samad Al-Falimbani dengan tarekat Sammaniyah berdasarkan tradisi lisan (riwayat ini tidak pernah saya temukan dalam sumber tertulis). Alkisah, setelah ia belajar cukup lama pada ulama-ulama Makkah, 'Abd Al-Samad berangkat ke Mesir untuk meneruskan studinya di Al-Azhar. Sesampainya di

Jiddah terjadilah pertemuan yang sangat mengesankan. Sehabis shalat di masjid, ia melihat seorang berdzikir dengan cara yang lain dari yang lain: bukan hanya mulutnya yang menyebut nama Allah; seluruh badannya bergetar dengan nama-Nya, seperti digerakkan oleh kekuatan Ilaihi. 'Abd Al-Samad ingin berkenalan dengannya, yang ternyata Shiddiq bin 'Umar Khan Al-Madani. Shiddiq menceritakan bahwa ia adalah murid Shaikh Samman dari Madinah dan, atas permintaan 'Abd Al-Samad, mengajarkannya zikir Sammaniyah itu. Demikianlah kemudian Syaikh Shiddiq memberikan talqin Sammaniyah yang pertama kepada 'Abd Al-Samad. Rencananya semula ke Mesir dibatalkan, karena 'Abd Al-Samad ingin bertemu langsung dengan Syaikh Samman. Syaikh Shiddiq selanjutnya memperkenalkan 'Abd Al-Samad kepada gurunya di Madinah. Setelah cukup lama belajar kepada Syaikh Samman, 'Abd Al-Samad diberikan ijazah untuk menyebarkan tarekat Sammaniyah.[17]

'Abd Al-Samad telah menghabisi hampir seluruh hidupnya dengan mencari ilmu di tanah Arab—terutama di Makkah dan Madinah, tetapi ia juga pernah mengunjungi Yaman untuk mencari ilmu pada ulama besar di sana. Tanggal lahir dan wafatnya tidak diketahui, tetapi ia aktif sebagai penulis dari tahun 1178/1764 sampai 1203/1788 (Drewes 1976). Dua karyanya yang utama, *Hidayah Al-Salikin* dan *Sair Al-Salikin*, sebagian besar merupakan terjemahan karya Ghazali, meski di dalamnya 'Abd Al-Samad juga mencantumkan ajaran tarekat Sammaniyah. *Hidayah* mengandung uraian tentang cara berzikir, sedangkan dalam *Sair* 'Abd Al-Samad antara lain memberikan informasi menarik tentang lingkungan intelektual Syaikh Samman, kitab-kitab yang dipelajarinya dan ulama-ulama yang dekat kepada Samman. Uraian terakhir itu dilampirkan dalam tulisan ini.

Walaupun 'Abd Al-Samad terutama dikenal sebagai tokoh tasawuf, namun ia juga telah mendalami ilmu-ilmu agama lainnya. Seorang ulama dari Yaman yang pernah berguru kepada 'Abd Al-Samad ketika ia mengunjungi negeri itu, menyebut beberapa guru 'Abd Al-Samad dan ternyata mereka ulama fiqih.[18] Sumber lain menunjukkan bahwa 'Abd Al-Samad telah mengajar ilmu fiqih di Makkah, utamanya kepada jamaah "Jawah", orang Nusantara

lainnya yang berada di tanah Arab pada zaman itu.

Gambaran tentang hubungan 'Abd Al-Samad dengan ulama fiqih sezaman dengannya dapat diperoleh dari *isnad-isnad* yang diterbitkan oleh Syaikh Yasin Padang (Muhammad Yasin bin Muhammad 'Isa Al-Fadani), *mudir* madrasah Darul 'Ulum di Makkah.[19] Banyak *isnad* Syaikh Yasin untuk kitab fiqih lewat melalui 'Abd Al-Samad. *Isnad* ini memberikan kesan bahwa di Makkah dan Madinah 'Abd Al-Samad tetap berada dalam lingkungan orang Palembang. Misalnya sejumlah kitab fiqih dipelajari pada Hasnuddin bin Ja'far Al-Falimbani, saudaranya Thayyib bin Ja'far dan/atau putranya Salih bin Hasanuddin Al-Falimbani. Murid-murid 'Abd Al-Samad, menurut *isnad* tersebut, antara lain Mahmud bin Kanan Al-Falimbani, M. Arsyad Al-Banjari dan (barangkali tidak langsung) Salih bin 'Umar Al-Samarani, penulis produktif yang lebih dikenal sebagai Saleh Darat. Demikian pula, pada generasi berikutnya, Nawawi Banten rupanya banyak belajar kepada murid-murid 'Abd Al-Samad. Satu-satunya murid 'Abd Al-Samad yang bukan orang Indonesia dan disebut dalam *isnad* ini, seorang asal Mesir bernarna 'Ustman Al-Dimyathi (Al-Fadani l40l, 66-67).

Tidak mengherankan bila *isnad-isnnd* kitab tasawuf yang diterbitkan oleh Syaikh Yasin juga hampir semuanya menyebut nama 'Abd Al-Samad, dan sebagai mata rantai berikutnya Nawawi Banten.[20] Sebagai guru 'Abd Al-Samad di bidang tasawuf, *isnad-isnad* menyebut beberapa nama termasyhur seperti Murtadha Al-Zabidi, Sayyid Ahmad bin Sulaiman Al-Zabidi, Sayyid 'Ali bin 'Abd Al-Barr Al-Wana'i dan 'Abd Al-Rahman bin Mustafa Al-'Aidarus. Hanya satu orang Nusantara disebut sebagai guru, 'Aqib bin Hasanuddin Al-Falimbani. Namun justeru pada guru yang terakhirlah 'Abd Al-Samad mengaji karya yang paling sulit, *Al-Futuhat Al-Makkiyah*'-nya Ibn Al-'Arabi (Al-Fadani 1401, 133-141). Keterangan ini, sayangnya, tidak mendapat dukungan dari tulisan 'Abd Al-Samad sendiri; dalam *Sair* ia menyebut beberapa gurunya untuk ilmu tasawuf yang tidak termasuk nama-nama di atas. Menurut silsilah K.H.M. Zen Syukri, M. 'Aqib malahan bukan guru melainkan murid 'Abd Al-Samad.[21]

Belum dapat dipastikan sejauh mana *isnad* tersebut dapat

dipercayai sebagai sumber. Mungkin mereka mencerminkan pelajaran 'Abd Al-Samad sebelum ia masuk tarekat Sammaniyah. Di bawah ini akan terlihat bacaan apa yang dianjurkan 'Abd Al-Samad setelah ia dipengaruhi Syaikh Samman. Khazanah intelektual itu ternyata jauh lebih kaya, baik dalam jumlah maupun ragamnya, daripada kitab yang disebut dalam buku-buku Syaikh Yasin. Rentang dua abad setelah masa 'Abd Al-Samad, ternyata pelajaran tasawuf di kalangan ulama Nusantara mengalami proses pemiskinan intelektual sangat drastis.

Nafis Al-Banjari

Riwayat hidup Nafis Al-Banjari pula belum begitu jelas. Ia menyebut nama lengkapnya Muhammad Nafis bin Idris Al-Banjari, dan menurut seorang peneliti dari Kalimantan Selatan, yang tidak menyebut sumbernya, ia dilahirkan di salah satu desa di Martapura dari keluarga kerajaan Banjar (Mansur 1982, hlm. 4). Karya Nafis yang hingga kini cukup populer di Kalimantan Selatan adalah *Al-Durr Al-Nafis* (biasanya disebut *Darrun Nafis*), sebuah teks tasawuf *wahdat al-wujud* yang masih tetap dicetak ulang. Satu karyanya lagi diketahui tetapi belum dicetak, yaitu *Majmu' Al-Asrar li Ahl Allah Al-Athyar*.[22]

Kitab *Al-Durr Al-Nafis* dirampungkan sekitar tahun 1200/1785 di Makkah (yaitu sepuluh tahun setelah Syaikh Samman wafat), dan di dalamnya Nafis menyebut sejumlah guru yang juga disebut oleh 'Abd Al-Samad. Mengaku telah masuk tarekat Qadiriyah, Syattariyah, Naqsyabandiyah, Khalwatiyah dan Sammaniyah, dan salah seorang guru yang disebutnya adalah Shiddiq bin 'Umar Khan, khalifah Syaikh Samman yang pernah menjadi guru 'Abd Al-Samad yang pertama pula untuk tarekat Sammaniyah. Ini berarti, ia hidup sezaman dengan 'Abd Al-Samad dan juga dengan Muhammad Arsyad Al-Banjari, hanya saja lebih muda dari keduanya. Nafis tampaknya tidak sempat belajar kepada Syaikh Samman sendiri lagi (ia tidak menyebutnya "syaikhuna" seperti guru lainnya); mungkin ia baru sampai di Hijaz sesudah tahun 1775. Seorang guru lain yang sering disebut dalam *Al-Durr Al-Nafis*, 'Abdallah bin Hijazi Al-Syarqawi (w.1812). Syarqawi lebih

dikenal sebagai ahli fiqih—ia menjabat sebagai Syaikh Al-Azhar dari 1793 sampai wafatnya dan menulis beberapa kitab fiqih. Namun ia juga seorang sufi, murid tokoh tarekat Khalwatiyah yang terkenal Mahmud Al-Kurdi, yang menerima *ijazah* dan guru yang sama dengan Samman.

Menurut H. Wan Muhd. Shaghir Abdullah, Nafis Al-Banjari punya jamaah murid yang setia di Bali dan di Sumbawa (barangkali di Bima), dan sesudah pulang dari Makkah ia mengunjungi dua pulau tersebut.[23] Bima memang diketahui sebagai tempat berakarnya tarekat Sammaniyah; dari sumber Bugis kita mengetahui bahwa di Bima pernah ada seorang khalifah Shiddiq bin 'Umar Khan yang lain juga. Dialah seorang Palembang bernama Idris bin 'Utsman, dan melalui Idris bin 'Utsman ini pulalah tarekat Khalwatiyah-Samman kemudian tersebar ke Sulawesi Selatan.[24] Nafis sendiri akhirnya menetap di daerah Pulau Laut, Kalimantan Selatan. Tanggal wafatnya tidak diketahui dengan pasti, dan orang menunjukkan tiga tempat berbeda, di desa Kelua, Kusan dan Sigam sebagai kuburannya. Meski yang paling banyak diziarahi di Kelua, satu kuburan sederhana, tanpa cungkup dan batu nisan terulis.

Saya tidak berhasil menemukan keterangan tentang perkembangan tarekat Sammaniyah di Kalimantan Selatan sesudah Nafis Al-Banjari. Menurut beberapa sumber, ulama Kalsel yang paling terkenal, M. Arsyad Al-Banjari, pernah masuk tarekat Sammaniyah pula.[25] Namun dalam karya-karya Arsyad sendiri yang telah diterbitkan tidak ada yang mengisyaratkan demikian. Saya cenderung percaya bahwa keberadaan tarekat Sammaniyah di Kalsel adalah hanya berkat Syaikh Nafis. Para ulama ahli waris Tuan Guru Arsyad di Dalampagar (Martapura, Kalsel) memang menyatakan bahwa Arsyad tidak pernah mengajar amalan tarekat Sammaniyah tetapi telah mempopulerkan qasidah pujian Syaikh Samman yang sampai masa kini masih dipakai.[26]

Kita tidak tahu nama orang yang mengajarkan tarekat ini sesudah Syaikh Nafis. Dalam perlawanan terhadap Belanda dasawarsa 1860-an, para pemberontak mengamalkan *ratib* yang diajarkan oleh penghulu Rasyid dan barangkali berasal dari amalan Sammaniyah. Sayangnya tidak banyak yang diketahui tentang latar

belakang penghulu Rasyid dan gerakan *beratip beamal* tersebut (bdk. Veth 1869, Sjamsuddin 1991). Dugaan saya bahwa gerakan ini berkaitan dengan tarekat Sammaniyah diperkuat oleh kenyataan bahwa Pangeran Antasari, pemimpin politik perlawanan ini, menamakan salah seorang putranya Muhammad Samman. Sampai sekarang masih terlihat sisa-sisa tarekat Sammaniyah di daerah Banjar, walaupun saya tidak yakin apakah masih ada guru yang mengajarkan tarekat tersebut. Hanya saja, pemujaan terhadap Syaikh Samman masih dijumpai. Bahkan, sebuah kitab *Manaqib Syaikh Samman* belum lama ini diterbitkan di Banjarmasin.[27]

'Abd Al-Samad tentang Kurikulum Tasawuf

Dua karya utama 'Abd Al-Samad, *Hidayah Al-Salikin* dan *Sair Al-Salikin* merupakan terjemahan dari karya Al-Ghazali, diselingi dengan berbagai hal yang dianggap menarik atau berguna. Tetapi sangat keliru jika mengira bahwa pilihan pada karya Al-Ghazali ini berarti 'Abd Al-Samad menentang paham tasawuf *wahdat al-wujud*. Banyak orang menduga para tokoh tasawuf sesudah Raniri tidak lagi menganut paham ini—atau sekurang-kurangnya menolak varian radikal, *Wujudiyah*, yang dianut oleh Hamzah Fanshuri dan Syamsuddin Sumatarani. Adalah Chatib Quzwain, yang dalam disertasinya sudah menunjukkan bahwa dugaan demikian salah, karena ternyata 'Abd Al-Samad memasukkan beberapa uraian tentang paham ini ke dalam *Sair*-nya yang tidak terdapat dalam teks Ghazali. Dalam bagian Sair yang akan dibahas sekarang ini, 'Abd Al-Samad malahan menyebut dua karya Syamsuddin sebagai bacaan yang bermanfaat bagi orang yang sudah mencapai martabat *muntahi* dalam jalan tasawuf.

Bagian tersebut (dilampirkan pada tulisan ini) merupakan sumber unik tentang dimensi intelektual tasawuf di Hijaz pada penghujung abad ke-18. 'Abd Al-Samad menyebut sekitar seratus kitab yang dianggapnya paling penting bagi orang yang menempuh jalan tarekat, dalam tiga kelompok sesuai dengan martabat yang perlu dicapai oleh pembaca. Untuk para pemula (*mubtadi'*), ia menganjurkan kitab tasawuf akhlaqi, seperti kitab-kitab Al-Ghazali (semuanya 50 judul). Pada tahap pertengahan

(*mutawassith*), ia menganjurkan kitab *hizib* (doa dari tradisi tasawuf Afrika Utara) dan sebagainya (30judul). Sedangkan bagi orang yang telah mencapai tahap tertinggi (*muntahi*) ia menyebut kitab-kitab *wahdat al-wujud* (20 judul).

Judul-judul yang disebut oleh 'Abd Al-Samad bukanlah pilihan acak dari semua karya tasawuf yang ada. Kita bisa mencerna beberapa tradisi berbeda yang menyatu dalam 'Abd Al-Samad atau lewat gurunya, Muhammad Al-Samman. Pertama, tentu saja, terdapat kitab tasawuf standar, yang dibaca pada rentang segala zaman, seperti *Qut Al-Qulub* (Abu Thalib Al-Makki), *Risalah Qusyairiyah, 'Awarif Al-Ma'arif* ('Umar Al-Suhrawardi) dan karya-karya populer Al-Ghazali. Kitab-kitab ini mewakili tradisi yang terkadang disebut *tasawuf akhlaqi*. Dari karangan belakangan yang dapat digolongkan dengan kelompok ini, 'Abd Al-Samad menyebut karya-karya 'Abdullah Al-Haddad, yang hingga kini masih begitu populer di Indonesia. Informasi lebih lengkap tentang kitab-kitab dan pengarangnya diberikan dalam catatan kaki pada teks 'Abd Al-Samad di bawah ini.

Tradisi kedua—dan tampaknya yang paling penting menurut 'Abd Al-samad—adalah *tasawuf falsafi*-nya Ibn Al-'Arabi. Berulang kali 'Abd Al-Samad memperingatkan pembaca bahwa kitab-kitab ini lebih baik tidak dibaca oleh orang yang belum mencapai martabat tinggi dalam perjalanan ruhani. Untuk para pemula lebih baik dan lebih aman membaca Al-Ghazali saja. Tetapi bagi para *muntahi* malahan karangan Ibn Al-'Arabi dan murid-rnuridnya yang dianjurkan. Daftar bacaan untuk tahap tertinggi mulai dengan *Fushush* dan *Futuhat*, disusul beberapa syarah yang terpenting (Qunawi, Jami, Maha'imi, Nabulusi). Kemudian dua karya relatif pendek tentang *wahdat al-wujud* yang pernah sangat berpengaruh di Nusantara (lebih berpengaruh daripada lbn Al-'Arabi sendiri), yaitu *Al-Insan Al-Kamil* nya 'Abd Al-Karim Al-Jili dan *Al-Tuhfah Al-Mursalah ila Al-Ruh Al-Nabi* karangan Muhammad b. Fadhlillah Burhanpuri dan syarah-syarahnya pula.

Judul terakhir ini sesungguhnya merupakan bagian dari suatu tradisi tasawuf khas India, yang berkaitan dengan tarekat Syattariyah dan pernah mempunyai pengaruh besar di Nusantara. Tradisi ini diwakili oleh karangan Muhammad Al-Ghauts, Muhammad

Burhanpuri, Shibghatullah, Ahmad Al-Syinnawi, Ahmad Al-Qusyasyi dan Ibrahim Al-Kurani. Pengarang-pengarang tersebut merupakan mata rantai silsilah Syattariyah yang pernah tersebar luas di Indonesia. Dua tokoh terakhir mempunyai sejumlah murid yang berasal dari Nusantara (termasuk 'Abd Al-Ra'uf Singkel, yang ia sendiri diwakili melalui dua karya dalam daftar ini). Sangat mungkin bahwa tradisi ini pada awalnya diperkenalkan kepada 'Abd Al-Samad melalui jamaah Nusantara ("Jawah") yang bermukim di Makkah dan Madinah. Tradisi lain dari India diwakili oleh tokoh tarekat Naqsyabandiyah, Tajuddin Zakariya Al-Hindi dan muridnya di Makkah, Ahmad ibn Ibrahim ibn 'Alan. Keduanya juga berpengaruh di lingkungan orang "Jawah" di Makkah (Yusuf Makassar, misalnya, diajari tarekat Naqsyabandiyah oleh seorang khalifah Tajuddin Zakariya, yaitu Muhammad Baqi Al-Mizjaji di Yaman). Dua tradisi tasawuf India ini menganut ajaran metafisika berdasarkan paham *wahdat al-wujud* Ibn Al-'Arabi, meski diwarnai pula oleh semangat mistisisme yang khas India.

Al-Syinnawi, Al-Qusyasyi, dan Al-Kurani pada waktu sama merupakan penerus dari salah satu aliran tasawuf Mesir yang terpenting pula, yaitu tradisi yang diwakili oleh Zakariya Al-Anshari dan muridnya 'Abd Al-Wahhab Al-Sya'rani. Dalam daftar kitab 'Abd Al-Samad banyak mencantumkan karangan dua ulama ini. Di Indonesia, saat ini keduanya lebih dikenal sebagai ahli fiqih, dan kitab-kitab keduanya tentang fiqih masih banyak digunakan di pesantren.[28] Zakariya memang pernah menjabat sebagai Syaikhul Islam di Mesir, dan Sya'rani mengajar fiqih di berbagai madrasah di Kairo. Namun keduanya mempunyai ijazah untuk mengajar berbagai tarekat, dan juga mengarang sejumlah kitab tasawuf yang cukup penting. Walaupun keduanya lazim dianggap sebagai ulama yang sangat "ortodoks", namun Sya'rani membela Ibn Al-'Arabi terhadap kritik dari ulama lain. Dalam salah satu kitabnya, *Lawaqih Al-Anwar*, ia mengikhtisarkan *Al-Futuhat Al-Makkiyah*, sedangkan sejumlah karya lainnya, seperti *Al-Jawahir wa Al-Durar* dan *Al-Yawaqit wa Al-Jawahir*, juga menguraikan berbagai aspek metafisika *wahdat al-wujud*.[29] Karya Zakariya Al-Anshari, *Fath Al-Rahman*, sangat dikenal di seluruh dunia Islam. 'Abd Al-Samad menceritakan bahwa inilah kitab tasawuf pertama

yang ia diminta oleh Syaikh Samman untuk mempelajarinya. Akan halnya Nafis Al-Banjari, banyak pula mengutip kitab *Fath Al-Rahman* tersebut dalam *Al-Durr Al-Nafis*-nya. Terdapat beberapa terjemahan Melayu (oleh orang Palembang dan Banjar, barangkali bukan suatu kebetulan!) dan sebuah terjemahan Jawa dari karya penting ini.[30]

Di samping itu terdapat sejumlah kitab yang mewakili tradisi tasawuf yang khas dari Maghrib (Afrika Utara) dan berkaitan dengan tarekat Syadziliyah. 'Abd Al-Samad menyebut Abu Madyan, Abul-Hasan Al-Syadzili, Ibn 'Ata'illah serta ulama-ulama yang memberikan syarah terhadap karya-karya mereka. Hampir semua kitab ini dimasukkan dalam kelompok kedua, kitab bagi mereka yang berada di jenjang *mutawassith*. Ibn 'Ata'illah sudah dikenal orang Indonesia sebelumnya, tetapi barangkali 'Abd Al-Samadlah orang Indonesia pertama yang telah mengkaji begitu banyak kitab Syadziliyah. Perpaduan tradisi tasawuf India dan Masyriq (Mesir-Syria) dengan tradisi tasawuf Maghrib memang merupakan ciri khas tarekat Sammaniyah.

Selebihnya bacaan lain yang khas Sammaniyah, tentu saja, karangan Syaikh Samman sendiri dengan syarah-syarah oleh muridnya (6 judul), serta karangan guru Syaikh Samman, Mustafa Al-Bakri (8 judul), berikut nenek guru, 'Abd Al-Ghani Al-Nabulusi (5 judul). Salah satu kitab dari kelompok ini yang tampaknya penting, sebuah karangan Mustafa Al-Bakri (yang judulnya tidak disebut) tentang keesaan *af'al, asma', sifat* dan *dzat*. 'Abd Al-Samad pernah mengaji kitab ini kepada Syaikh Samman sendiri, dan Syaikh Shiddiq bin 'Umar Khan menulis syarahnya. Agaknya, karya ini pula merupakan bahan utama yang digunakan Nafis Al-Banjari dalam penulisan Al-Durr Al-Nafis (yang mempunyai subjudul *Fi Bayan Wahdah Al-Af'al wa Al-Asma' wa Al-Shifat wa Al-Dzat*), dalam kitab mana Nafis memang secara sistematis membahas empat aspek *wahdat al-wujud* ini.

Kalau kita membandingkan para sufi yang dikutip atau disebut dalam *Al-Durr Al-Nafis* dengan daftar panjang yang disajikan oleh 'Abd Al-Samad, kesan pertama bahwa 'Abd Al-Samad jauh lebih terpelajar dan menguasai khazanah tasawuf yang jauh lebih luas. Tetapi Nafis mengutip secara panjang lebar seorang sufi besar yang

hidup sezaman dengan Samman dan hanya sekali saja disebut oleh 'Abd Al-Samad, yaitu 'Abdullah b. Ibrahim Al-Mirghani. Al-Mirghani ini dianggap sebagai pendiri tarekat Mirghaniyah dan merupakan penulis sangat produktif (tidak kurang dari tiga puluh dua karyanya masih diketahui).[31] Ia juga berperan dalam salah satu babak *Hikayat Syaikh Muhammad Samman*, di mana kita dapat kesan adanya persaingan antara kedua tokoh sufi ini.[32] Apakah 'Abd Al-Samad sengaja tidak menyebut nama Al-Mirghani karena loyalitas kepada gurunya?

Kata Penutup

Tarekat Sammaniyah adalah tarekat pertama yang telah mendapat pengikut massal di Nusantara. Riwayat-riwayat tentang keramat Syaikh Samman, terutama pertolongan supranaturalnya kepada penganut yang terjepit, agaknya, menambah daya tarik tarekat Samrnaniyah bagi kalangan awam. Dengan ratib dan dzikir kerasnya, yang terkadang sangat ekstatis dan di beberapa daerah telah diadaptasi menjadi hiburan rakyat ("tari Samman") pula, tarekat ini mengesankan sebagai ekspresi agama rakyat dan berbeda dengan pola keagamaan para ulama fiqih. Tetapi kesan itu tidak dapat dipertahankan kalau kita menilik ketiga tokoh tarekat penting yang dibahas dalam tulisan ini, Muhammad Al-Samman, 'Abd Al-Samad Al-Falimbani dan Muhammad Nafis Al-Banjari. Mereka selain ahli tasawuf juga merupakan ahli fiqih. Dan tasawuf bagi mereka tidak hanya terdiri dari amalan saja; amalan dan kajian teks tertulis harus saling mendukung.

'Abd Al-Samad barangkali merupakan tokoh tasawuf Nusantara yang paling terpelajar sepanjang sejarah. Menarik untuk membandingkan teks-teks tasawuf yang ia sebut dengan kitab-kitab yang dikutip atau disebut Nuruddin Al-Raniri.[33] Meskipun bacaan Raniri juga sangat mengagumkan, namun 'Abd Al-Samad tampaknya lebih *all-round*. Ia terkenal sebagai penerjemah Al-Ghazali tetapi itu tidak berarti bahwa ia cenderung kepada tasawuf "akhlaqi" daripada tasawuf "falsafi". Ia tidak menolak paham metafisika Hamzah Fansuri dan Syamsuddin, seperti Raniri; sebaliknya, ia menyatakan karya-karya Syamsuddin sangat

berguna bagi para sufi yang sudah *muntahi*. Demikian karya-karya Ibn Al-'Arabi, Al-Jili, Al-Burhanpuri: sangat layak dibaca orang yang sudah mapan tetapi berbahaya bagi pemula. Orang awam lebih baik mulai dengan kitab-kitab Al-Ghazali saja, dan itulah yang 'Abd Al-Samad sajikan dalam bahasa Melayu. Tetapi dalam kitab yang sama ia meninggalkan petunjuk bahwa tasawuf yang sebenarnya, bagi yang sudah cukup maju dalam perjalanan, dapat dijumpai di Ibn Al-'Arabi. [ ]

Catatan akhir:

1. Lihat Martin van Bruinessen, "Tarekat dan Politik: Amalan Untuk Dunia Atau Akhrerat?", *Pesantren* Vol. IX, No. 1 (1992), hlm. 3-4, 9-10 (dimuat dalam buku ini, hlm. 330).
2. Lihat "Tarekat Khalwatiyah di Sulawesi Selatan", hlm. 285 dalam buku ini.
3. Lihat Zamzam 1979, hlm. 7; Abu Daudi 1980, hlm. 23-24 (tentang Arsyad) dan Abdullah 1987, hlm. 33-35 (tentang Da'ud). Arsyad disebut dalam *manaqib* terjemahan Muhyiddin Al-Falimbani sebagai murid Syaikh Samman sendiri. Da'ud tampaknya masuk tarekat tersebut belakangan; dalam silsilahnya terdapat empat nama antara dia dan Syaikh Samman, dan dua guru terakhir sesama orang Patani.
4. Al-Ahdal 1979, hlm. 143. Penulis menambahkan bahwa ulama tersebut masing-masing mempunyai *isnad* sampai Ahmad Al-Nakhli dan 'Abdullah bin Salim Al-Bashri.
5. Lihat 'Abd Al-Samad Al-Falimbani, *Sair Al-Salikin* (Dar Ihya' Al-Kutub Al-'Arabiyah Indonesia), juz' 3, hlm. 39-40. Silsilah mulai dengan Syaikh Al-Samman, kemudian Syaikh Mustafa Al-Bakri, Syaikh 'Abd Al-Latif, Syaikh Mustafa Afandi Al-Adirnawi, Syaikh 'Ali Afandi Qarabasy, dan seterusnya.
6. Menurut *Hikayat Syaikh Muhammad Samman*, yang disusun oleh Khalifah Samman, Shiddiq bin 'Umar Khan Al-Madani dan diterjemahkan oleh Muhyiddin Al-Falimbani, Syaikh Samman menganut tarekat Qadiriyah; tarekat lain tak disebutkan dalam riwayat hidup ini (Purwadaksi 1992, hlm. 250). Menurut 'Abd Al-Hamid bin M. 'Ali Quds, *Al-Futuhat Al-Qudsiyah* (dikutip dalam Purwadaksi 1992, hlm, 369). Samman mengambil tarekat Qadiriyah dari seorang guru bernama Muhammad Tahir. Yang dimaksud sangat mungkin Muhammad Tahir bin Ibrahim Al-Kurani.
7. Tentang Khatmiyah, lihat Grandin 1985, 177-181; O 'Fahey, Hofheinz & Radtke (akan terbit).
8. Citra tarekat ini digambarkan dengan lima huruf N Q Th J M, yang dijelaskan sebagai gabungan Naqsyabandiyah,

Qadiriyah, *thariqah al-anfas, thariqah Al-Junaid* dan *thariqah al-muwafaqah*. "Tarekat Samman ini menghimpunkan akan segala tarekat yang disebut ini" (*Fath Al-'Arifin*, cetakan Bungkul Indah, Surabaya, hlm. 2-3).

9. Syarah ini berjudul *Qath Azhar Al-Mawahib Al-Rabbaniyah*. Manuskrip lengkap dimiliki K.H.M. Zen Syukri di Palembang (fotokopi pada penulis). Perpustakaan Nasional Jakarta juga menyimpan naskahnya (A 450), namun ini hanya terdiri dari beberapa halaman pertama saja.
10. Versi asli *Al-Manaqib Al-Kubra* tidak ditemukan lagi. Versi Melayu, *Hikayat Syaikh Muhammad Samman*, rampung diterjemahkan pada 1196/1781, dan ada sejumlah manuskripnya. Karya ini ditranskrip dalam disertasi Purwadaksi (1992). Kitab-kitab *Manaqih Syaikh Samman* yang belakangan dicetak di berbagai tempat do Nusantara, agaknya, merupakan seleksi dari terjemahan ini. Selain terjemahan ini, terdapat pula terjemahan oleh Kemas Muhammad bin Ahmad Al-Falimbani (lihat Drewes 1977, hlm. 224).
11. Al-Falimbani, *Sair Al-Salikin*, juz 3, hlm. 178-9, 185.
12. *Ibid*, hlm, 182. Lihat pula lampiran pada tulisan ini, di hlm. 71-87.
13. Purwadaksi 1992, hlm. 302, 329.
14. *Sair Al-Salikin* juz 3, hlm. 179 (lihat teks lampiran di bawah ini pada catatan kaki 24).
15. *Manaqib Al-Syaikh Al-Wali Al-Syahir [bi] Muhammad Samman R.'A* (penerbit: S.'A. Al-'Aydarus, Jakarta). Buku kecil ini menceritakan hanya sebagian kecil saja dari keajaiban-keajaiban yang tercantum dalam terjemahan Melayu Muhyiddin bin Syihabuddin Al-Falimbani, *Hikayat Syaikh Muhammad Samman*. Seluruh *Hikayat* tersebut ditranskrip dalam disertasi Purwadaksi (1992, hlm. 231-355).
16. Wawancara dengan K.H.M. Zen Syukri, Palembang, 19 Maret 1990. Nama Muhamad 'Aqib Al-Falimbani akan dijumpai lagi di bawah: menurut *isnad* yang diterbitkan Syaikh Yasin Padang, ialah salah seorang *guru* 'Abd Al-Samad, bukan

muridnya. Dalam karya-karya 'Abd Al-Samad, Muhammad 'Aqib tidak disebut sama sekali, dan saya lebih cenderung percaya keterangan Kiai Zen.

17. Demikian K.H.M. Zen Syukri, wawancara, Palembang, 19 Maret 1990.
18. Al-Ahdal 1979, hlm. 138. Guru yang disebut: Ibrahim Al-Ra'is, Muhammad Mirdad, 'Ata' Al-Mishri, Muhammad Al-Jauhari dan Muhammad b. Sulaiman Al-Kurdi.
19. Syaikh Yasin Padang memang dianggap sangat ahli dalam bidang *isnad* kitab kuning, dan oleh muridnya diberikan gelar *musnid al-dunya*. Ia sempat belajar kepada sejumlah cukup besar ulama Haramain maupun Nusantara. Ia telah menerbitkan sejumlah buku berisi *isnad* dari semua kitab yang telah dikajinya.
20. Nawawi bin 'Umar Al-Bantani hidup sekitar satu abad sesudah 'Abd Al-Samad Al-Falimbani, dan keduanya tidak mungkin bertemu secara langusng. Kata *'an* dalam *isnad* (Nawawi *'an* 'Abd Al-Samad) menunjukkan mungkin terdapat beberapa tokoh yang kurang menonjol di antara keduanya. Sebagai tokoh perantara, beberapa *isnad* menyebut nama Mahmud bin Kanan Al-Falimbani.
21. Hasanuddin bin Ja'far, saudaranya Thayib dan putra-putranya Salih dan 'Aqib sering muncul dalam *isnad-isnad* Syaikh Yasin, selalu sebagai guru 'Abd Al-Samad, tetapi nama mereka (kecuali 'Aqib) tidak dapat ditemukan di sumber lain.
22. Abdullah 1989, hlm. 10. Menurut keteranan Abdullah hanya terdapat dua buah naskah tulisan tangan dari karya ini.
23. Abdullah 1989, hlm. 10. Tidak jelas keterangan ini berdasarkan sumber apa.
24. Lihat van Bruinessen, "Tarekat Khalwatiyah di Sulawesi Selatan", dalam buku ini.
25. *Hikayat Syaikh Muhammad Samman* menyebut M. Arsyad sebagai salah seorang murid Syaikh Samman, dan M. Nafis tidak disebut sama sekali. Demikian juga menurut tradisi lisan di Kalimantan Selatan, Syaikh Arsyad pernah belajar langsung

kepada Syaikh Samman, bersamaan dengan 'Abd Al-Samad (Zamzam 1979, hlm. 7; Abu Daudi 1980, hlm. 23-24). Tetapi, menurut sumber yang sama, keduanya kemudian pulang ke Nusantara pada tahun 1186/1772, bersama-sama dengan Abdurrahman Mashri (dari Betawi) dan Abdul Wahhab Bugis. Jelas ini tidak benar, karena 'Abd Al-Samad beberapa tahun kemudian masih berada di Makkah (bdk. Quzwain 1985, hlm. 20-21).

26. Abu Daudy (H.M. Irsyad Zein), wawancara, Dalampagar, 12 November 1993.
27. Catatan ini berdasarkan sebuah naskah lama milik Haji M. Idris bin M. Thahir di kampung Delapan Ilir, Sungai Vayas, Palembang.
28. Anshari antara lain mengarang *Manhaj Al-Thullab* dan *Fath Al-Wahhab*, dua kitab fiqih yang masih banyak digunakan di pesantren, selain karyanya *Asna Al-Mathalib* sebagai rujukan dalam masalah yang dipandang sulit. M. Arsyad Al-Banjari, yang hidup sezaman dengan 'Abd Al-Samad Al-Falimbani, menggunakan *Manhaj Al-Thullab* sebagai dasar untuk kitab fiqih berbahasa Melayu yang ia karang, *Sirath Al-Mustaqim*. Karangan Sya'rani yang sangat terkenal di Indonesia adalah *Al-Mizan Al-Kubra*.
29. Tentang Sya'rani dan hubungannya dengan tasawuf dan kaum sufi, lihat juga monografi Winter (1982).
30. Lihat Drewes 1972. Buku ini merupakan kajian terjemahan Jawa *Fath Al-Rahman* dan menyebut terjemahan Melayu oleh Kemas Fakhruddin dari Palembang. Dua terjemahan lain yang pernah saya lihat diusahakan oleh Abdussamad bin M. Azhari Banjar dari Nagara, Kalsel (cetakan Singapura 1335/1917) dan oleh seorang cucu Arsyad, H. Muhammad Sa'id Al-Banjari (cetakan Banjarmasin 1405/1985).
31. Lihat O'Fahey, Hofheinz dan Radtke (akan terbit).
32. Purwadaksi 1992, hlm. 287-9. Menurut riwayat ini, 'Abdullah Mirghani pernah datang ke Madinah untuk menziarahi Nabi dan menolak penghormatan yang disiapkan Syaikh Samman baginya. Sebagai akibat, Mirghani jatuh sakit.

33. Syed Muhammad Naquio Al-Attas telah menyusun daftar kitab dan pengarang yang disebut oleh Raniri dalam *Hujjat Al-Shiddiq*, *Jawahir Al-'Ulum* dan *Thibyan fi Ma'rifah Al-Adyan* (1986, hlm. 16-24).

TAREKAT KHALWATIYAH DI SULAWESI SELATAN

Salah satu aspek yang mencolok dari Islam di Sulawesi Selatan adalah sangat dominannya tarekat Khalwatiyah di kalangan orang Bugis dan Makassar. Dalam kenyataannya, terdapat dua cabang terpisah dari tarekat ini, yang hadir bersama-sama di banyak daerah di Sulawesi Selatan. Keduanya dikenal sebagai tarekat Khalwatiyah Yusuf dan Khalwatiyah Samman. Tarekat Khalwatiyah Samman terutama terdapat di tempat-tempat mana saja, di mana terdapat komunitas Bugis dan Makassar yang besar di Nusantara, seperti Riau, Malaysia, Kalimantan Timur, Ambon, dan Irian Barat; tetapi pusat gaya tariknya adalah Sulawesi Selatan. Mereka yang menjadi anggota kedua cabang tarekat tersebut tampaknya terbatas pada kedua kelompok etnis ini, dan mungkin sedikit orang Mandar. Menurut statistik yang disusun oleh Departemen Agama, tarekat Khalwatiyah Yusuf pada tahun 1973 memperoleh sekitar 25.000 pengikut di provinsi tersebut, sedangkan tarekat Khalwatiyah Samman memperoleh sejumlah 117.435 orang pengikut. Dari jumlah pengikut Khalwatiyah Samman di atas, di daerah Maros saja—daerah di mana cabang ini telah dikembangkan oleh seorang guru karismatik H. Palopo pada akhir abad ke-19—terdaftar sekitar 70.000 pengikut.[1] Tidak jelas, bagaimana statistik ini dikumpulkan dan keraguan tertentu mungkin diperlukan, tetapi jelas bahwa tarekat Khalwatiyah di Sulawesi Selatan sama sekali bukanlah sebuah gejala marginal. Pengikut kedua cabang ini secara keseluruhan mencakup 5% dari penduduk provinsi yang berumur di atas 15 tahun; pengikut yang berada di Maros

mencapai dua per tiga dari jumlah penduduk dewasa di daerah tersebut! Kalau kita diizinkan mereka-reka, proporsi ini lebih besar daripada jumlah pengikut tarekat lain di mana pun di Indonesia.

Nama tarekat Khalwatiyah Yusuf diambil dari nama seorang sufi, ulama dan pejuang Makassar abad ke-17, Syaikh Yusuf Makassar yang sampai sekarang masih sangat dihormati di Sulawesi Selatan. Tarekat Khalwatiyah Samman mengambil namanya dari nama seorang sufi Madinah abad ke-18, Muhammad Al-Samman, yang tentang dia akan kita bahas kemudian.

Dua Cabang Tarekat Khalwatiyah

Sekarang, kedua cabang tarekat Khalwatiyah ini muncul sebagai *thuruq* (jamak dan *thariqah*) yang sama sekali berdiri sendiri, dan antara keduanya tidak terdapat banyak kesamaan selain kesamaan nama. Terdapat berbagai perbedaan dalam hal amalan, organisasi, dan komposisi sosial pengikutnya. Dzikir, pembacaan nama-nama Tuhan dan kalimat-kalimat singkat lainnya, dibaca di dalam hati oleh tarekat Khalwatiyah Yusuf, sementara oleh Khalwatiyah Samman *dzikir* di lakukan dengan suara keras dan ekstatik. Tarekat Khalwatiyah Samman sangat terpusat, semua gurunya tunduk kepada pimpinan pusatnya di Maros; sementara Khalwatiyah Yusuf tidak mempunyai pimpinan pusat. Cabang-cabang lokal dari tarekat Khalwatiyah Samman seringkali memiliki tempat ibadahnya sendiri (mushalla, langgar) dan cenderung mengisolasi diri dari pengikut tarekat lainnya, sementara pengikut Khalwatiyah Yusuf tidak mempunyai tempat ibadah yang khusus dan dengan bebas bercampur dengan para tetangga mereka yang tidak menjadi anggota tarekat.

Tarekat Khalwatiyah Yusuf mungkin dapat disebut sebagai tarekat yang lebih "aristokratik"; di antara pengikutnya kita menemukan banyak orang berasal dari kalangan bangsawan Makassar, termasuk penguasa Kerajaan Gowa yang terakhir, Andi Ijo Sultan Muhammad Abdul Kadir Aidid (yang berkuasa tahun 1946-1960). Tetapi, pengikutnya tentu saja tidak terbatas pada kalangan terpelajar atau orang Makassar saja; oleh seorang pengamat yang berpengetahuan luas dikatakan bahwa ia merupakan contoh

yang paling representatif dari penduduk Sulawesi Selatan.[2] Tarekat Khalwatiyah Samman jelas lebih "merakyat", baik dalam hal gaya maupun komposisi sosial pengikutnya; sebagian besar pengikutnya adalah orang-orang desa. Baik penguasa duniawi maupun ulama ortodoks seringkali memandang mereka dengan kecurigaan, dan hal ini telah memperkuat kecenderungan tarekat Khalwatiyah Samman untuk menutup diri. Untuk menghilangkan kecurigaan-kecurigaan politik, para syaikhnya bergabung ke dalam organisasi Golkar, sebagaimana yang banyak dilakukan oleh para guru tarekat di Nusantara. Tindakan ini menyebabkan keterbukaan dalam jamaah tersebut; sekolah mereka, yang disubsidi pemerintah, bahkan punya beberapa orang guru dari luar.[3]

Syaikh Yusuf dan Para Gurunya

Syaikh Yusuf Makassar dikenal di Sulawesi dengan gelar kehormatan, *Al-Taj Al-Khalwati*, "Mahkota tarekat Khalwatiyah". Barangkali, dialah orang pertama yang memperkenalkan tarekat ini di Indonesia, dan di Sulawesi tarekat ini dihubungkan erat dengan namanya. Namun, tarekat Khalwatiyah bukanlah satu-satunya tarekat yang membai'at Syaikh Yusuf. Dia menghabiskan waktunya selama beberapa puluh tahun di tanah Arab dan belajar kepada banyak guru. Dalam risalahnya yang berjudul *Safinah Al-Najah* dia menyebutkan berbagai tarekat yang telah ia pelajari, berikut nama-nama para guru dan pendahulu spiritualnya.[4] Dia dibai'at menjadi penganut tarekat Khalwatiyah di Damaskus, tempat yang baranqkali didatanginya untuk menziarahi makam seorang sufi besar Muhyidin Ibnu Al-'Arabi. Yusuf menceritakan bahwa syaikh yang membai'atnya, Abu Barakat Ayyub bin Ahmad Al-Khalwati Al-Quraisyi, adalah *imam* dan *khatib* di masjid Ibnu 'Arabi. Dia juga memberikan *silsilah*-nya untuk tarekat ini, melalui orang yang dianggap sebagai pendirinya, Dede 'Umar Al-Khalwati (w. 1497) hingga sufi terkemuka Baghdad abad kesembilan, Junaid Al-Baghdadi, yang dengannya tarekat ini selalu menghubungkan diri.[5]

Ada beberapa indikasi yang menunjukkan bahwa tarekat Khalwatiyah Yusuf—yakni, tarekat yang diajarkan oleh Syaikh Yusuf setelah kepulangan ke Nusantara—sebenarnya merupakan penggabungan dari beberapa tarekat yang pernah dia pelajari, walaupun tarekat Khalwatiyah tetap yang paling dominan di dalamnya. Selain tarekat Khalwatiyah, Yusuf telah dibai'at masuk tarekat Qadiriyah, Naqsyabandiyah, Syattariyah, dan Ba'alawiyah, dan dia menuliskan silsilah-silsilahnya. Saya akan memberikan komentar singkat tentang masing-masing tarekat ini.

Pembai'atan Yusuf menjadi pengikut tarekat Qadiriyah rupanya terjadi selama dia menetap di Aceh dalam perjalanannya menuju tanah Arab, yang terjadi pada, atau tidak lama setelah, tahun 1644. Dalam *Safinah Al-Najah* dia menyebut Muhammad Jila[ni], yang dikenal sebagai Syaikh Nur Al-Din b. Hasanji b. Muhammad Hamid Al-Ursyi Al-Raniri sebagai gurunya. Tampaknya ada kerancuan antara dua nama, kesalahannya mungkin ada pada penyalinnya. Muhammad Jilani bin Hasan bin Muhammad Hamid Al-Raniri adalah paman Nur Al-Din dari garis ayahnya. Dia pertama kali datang ke Aceh sekitar tahun 1580; jika dia benar-benar masih hidup pada tahun 1644, dia pastilah sudah berurnur 80 tahunan.[6] Bagian pertama dari *silsilah* Qadiriyah Syaikh Yusuf yang langsung mengikuti Muhammad Jilani sedikit mengejutkan karena nama-namanya dikenal. Sepuluh nama yang pertama dalam silsilah Qadiriyah ini ternyata identik dengan sepuluh nama yang diberikan oleh Al-Raniri lainnya, Nur Al-Din, sebagai silsilah tarekat Rifa'iyah.[7] Kesepuluh orang pendahulu tersebut, yang rupanya mengajarkan kedua tarekat ini, adalah para Sayyid Hadhrami, sebagaimana kedua Raniri, dan generasi terakhir mereka juga menetap di Gujarat.[8]

Syaikh Yusuf mempelajari tarekat berikutnya di Yaman, ketika itu dia masih dalam perjalanan menuju Makkah. Syaikh Naqsyabandiyah, Muhammad 'Abd Al-Baqi Al-Mizjaji di Nuhithah membai'atnya menjadi penganut cabang dari tarekat Naqsyabandiyah yang berhubungan dengan Syaikh India Taj Al-Din Zakariya. Syaikh Taj Al-Din, mungkin layak disebut di sini, adalah seorang saingan dari syaikh Naqsyabandiyah reformis, Ahmad Faruqi Sirhindi, yang dikenal sebagai seorang penentang

doktrin *wahdah al-wujud* cabang tarekat Naqsyabandiyah Taj Al-Din, sebaliknya, dengan gigih membela doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi.[9]

Seorang ahli metafisika Ibnu 'Arabi yang terkemuka lainnya, syaikh Ibrahim Al-Kurani, ulama terkemuka di Madinah, membai'at Yusuf menjadi pengikut tarekat Syattariyah. Syaikh Ibrahim juga adalah guru dari 'Abd Al-Rauf Singkel, penyebar utama tarekat ini di Nusantara (lihat Johns 1978, 1986). Yusuf belajar kepada syaikh Ibrahim lebih dari sekadar tentang tarekat Syattariyah. Kita mengetahui bahwa dia mempelajari kitab karya 'Abd Al-Rahman Al-Jami' yang sulit, *Ad-Durrah Al-Fakhirah*, di bawah bimbingannya, karena dua salinan karya tersebut yang disalin oleh Yusuf sendiri masih ada sampai sekarang, salah satunya mengandung juga *hasyiyah-hasyiyah* yang diberikan oleh Syaikh Ibrahim sendiri pada teks tersebut (Heer 1979: l3-5). Syaikh Ibrahim pastilah sangat berpengaruh, jika bukan yang paling penting, dalam perkembangan intelektual dan spiritual Yusuf.

Tarekat yang terakhir disebut oleh Yusuf adalah tarekat Ba'alawiyah, sebuah tarekat yang umumnya hanya dianut oleh para sayyid Hadhrami dan para murid mereka. Berbeda dengan tarekat lain yang sudah disebutkan, amalan-amalan ruhani dalam tarekat ini terbatas pada pembacaan *ratib*; tampaknya tarekat ini tidak menganut doktrin-doktrin mistik yang khas. Yusuf hanya memberikan *silsilah* yang tidak lengkap untuk tarekat Ba'alawiyah ini, yang barangkali mencerminkan tidak adanya minat yang lebih dalam terhadap tarekat tersebut.[10]

Syaikh Yusuf belajar di tanah Arab ketika sistem tasawuf dan metafisika Ibnu 'Arabi (doktrin *wahdah al-wujud*) semakin banyak mendapat serangan, bukan hanya dari kalangan ulama ortodoks yang berorientasi fiqih tetapi juga di lingkungan para sufi. Ahli tarekat Naqsyabandiyah India, Ahmad Faruqi Sirhindi (1564-1624) mempelopori penolakan terhadap doktrin *wahdah al-wujud* dan mengeluarkan doktrin alternatif, *wahdah al-syuhud*, (kesatuan penghayatan), yang menekankan pada ketuhanan yang transenden.[11] Yusuf jelas tidak terkena pengaruh dari reaksi ini; ia belajar kepada beberapa wakil dari penganut doktrin w*ahdah al-wujud* yang paling terkemuka pada saat itu. Jamaah di sekitar

Ibrahim Al-Kurani dengan sengit mengadakan polemik terhadap para pengikut Sirhindi (walaupun Ibrahim sendiri menulis juga sebuah risalah, khususnya untuk orang Indonesia, yang menentang interpretasi "panteistik" terhadap doktrin *wahdah al-wujud*). Guru Yusuf dalam bidang tarekat Naqsyabandiyah, Muhammad 'Abd Al-Baqi, termasuk anggota dari salah satu cabang anti-Sirhindi dalam tarekat tersebut, sementara gurunya dalam tarekat Khalwatiyah adalah imam dan khatib di makam Ibnu 'Arabi di Damaskus. Dan tidak ada alasan untuk percaya lingkungan Hadhrami, tempat Syaikh Yusuf berbai'at masuk tarekat Qadiriyah, merupakan sebuah perkecualian dari orientasi *wahdah al-wujud* ini. Adalah benar bahwa Nur Al-Din Al-Raniri memang dikenal di Indonesia sebagai seorang penentang keras ajaran *wahdah al-wujud* Hamzah Fansuri, tetapi sebuah analisis terhadap tulisannya sendiri menunjukkan bahwa Al-Raniri ternyata menganut interpretasi yang sangat serupa dengan interpretasi Ibnu 'Arabi.[12]

Dalam karya-karyanya yang masih dapat ditemukan sekarang (kebanyakan, kalau tidak semuanya, ditulis setelah kepulangannya dari tanah Arab), tidak satu pun yang mengungkapkan secara sistematis pandangan-pandangan Syaikh Yusuf sendiri.[13] Tetapi, rujukan yang sering kepada Ibnu 'Arabi dan sufi lain yang memiliki kedekatan pandangan, terlalu jelas menunjukkan di mana dia berdiri secara doktrinal. Anekdot-anekdot moral tentang para syaikh besar dari berbagai tarekat menunjukkan bahwa dia masih sangat eklektik dalam hal ini. Walaupun Yusuf (atau barangkali penyalinnya yang belakangan) menyebut dirinya sendiri sebagai *Al-Taj Al-Khalwati* dalam beberapa risalahnya, ia ternyata lebih sering mengutip pendapat syaikh Naqsyabandiyah daripada syaikh Khalwatiyah.

Praktik tarekat Khalwatiyah Yusuf sekarang menunjukkan bahwa Yusuf juga bersikap eklektik dalam teknik-teknik spiritual aktual yang diajarkannya (terutama dalam mengadopsi *dzikir qalbi* tarekat Naqsyabandiyah). Dalam risalahnya yang berjudul *Habl Al-Warid li Sa'adah Al-Murid*, dia menyebut tiga *dzikir* dasar: "Ya Allah, terangilah hati kami dengan zikir *La ilâha illallâh*, bebaskanlah jiwa kami dengan zikir *Allah Allah* dan singkapkanlah batin kami dengan zikir *Hu Hu*!"

Ia menjelaskan bagaimana suku kata zikir yang disebut pertama harus "ditarik" melalui tubuh, dengan menarik "La" *nafi* yang dipanjangkan sampai ke otak, menarik "ilaha" ke kanan, yang diikuti dengan jeda sebentar, dan kemudian menarik "illallah" ke kiri, dengan menghunjamnya ke dalam hati dengan sekuat tenaga. Tidak satu pun dari praktik ini yang khas Khalwatiyah, sementara metode zikir yang dianggap ciri khas Khalwatiyah (lihat de Jong 1978) tidak dibahas oleh Yusuf.

Tarekat Khalwatiyah Indonesia setelah Syaikh Yusuf

Setelah kepulangannya dari tanah Arab, sekitar 1670, Syaikh Yusuf menetap pertama-tama di Banten, di mana dia menjadi seorang penasihat spiritual dan menantu dari Sultan Ageng Tirtayasa, dan menjadi pemimpin karismatik bagi orang Makassar dan Bugis yang bermukim di Banten dalam jumlah besar pada saat itu. Rupanya di sinilah dia menulis kebanyakan karyanya. Ketika putra mahkota Banten memberontak melawan Sultan yang sudah tua dan mendapat dukungan dari VOC (yang selalu menunggu kesempatan seperti itu), Yusuf memihak kepada sang ayah. Bahkan setelah Sultan ditawan, Yusuf melanjutkan perlawanannya dan memimpin sekelompok pengikut yang dikejar-kejar pasukan Belanda melewati gunung-gunung di Jawa Barat. Pada bulan Desember 1683, mereka akhirnya tertawan. Belanda mengasingkan Syaikh Yusuf ke Seylon, tetapi membolehkan (sebagian dari) pengikutnya yang berasal dari Makassar untuk kembali ke Sulawesi. Setelah satu dasawarsa di Seylon, Belanda menganggap perlu untuk memindahkannya kembali dan meng-asingkannya ke Tanjung Harapan, di mana dia meninggal pada tahun 1699. Masyarakat Melayu di kedua tempat pengasingan tersebut menghormatinya sebagai seorang wali besar. Sampai sekarang masih ada pemujaan di makam Syaikh Yusuf di Tanjung Harapan (walaupun tulang-belulangnya sudah dikembalikan ke Sulawesi Selatan, dan kubur keduanya di Lakiung juga menjadi pusat pemujaan); sementara di Banten namanya juga belum benar-benar dilupakan orang. Walaupun demikian, tarekat yang berhubungan dengan namanya rupanya hanya diikuti di kalangan

orang-orang Makassar dan Bugis saja. Dapat dipastikan, hampir naskah tulisan Yusuf berasal dari Sulawesi Selatan.[14]

Di antara para murid Yusuf yang pertama, barangkali orang-orang Makassarlah yang dominan. Yusuf berasal dari kerajaan Makassar Gowa (sumber-sumber belakangan bahkan menyebutkan bahwa dia mempunyai hubungan dengan keluarga raja), dan dia berkirim surat dari Banten kepada Pangeran Gowa, Karaeng Karunrung.[15] Barangkali yang menyebabkan Syaikh Yusuf tidak tinggal di tanah kelahirannya, Gowa, setelah kepulangannya dari tanah Arab adalah karena kerajaan ini telah ditundukkan oleh Kerajaan Bugis Bone yang bekerjasama dengan Belanda pada tahun 1669. Karaeng Karunrung, Pangeran terkemuka dan komandan militer tertinggi kerajaan Gowa, masih melakukan perlawanan ketika Yusuf menulis surat kepadanya. Setelah penawanan dan pengasingan Yusuf, raja dan kalangan bangsawan Gowa berkali-kali meminta kepada VOC agar mengizinkan Yusuf pulang; laporan Belanda waktu itu membenarkan popularitasnya yang besar di kalangan orang-orang Makassar.[16] Ketika tulang-belulang Yusuf akhirnya dikembalikan pada tahun 1705, raja sendirilah yang menangani penguburannya kembali di Lakiung (Cense 1950: 53-4). Penghormatan kepada Yusuf pertama dan terutama terdapat di kalangan orang-orang Makassar; tidak ada indikasi bahwa dia juga memperoleh popularitas yang serupa di kalangan orang-orang Bugis pada saat itu. Dan ini mungkin juga berlaku bagi tarekat Khalwatiyah Yusuf. Ternyata, satu-satunya *silsilah* lama dari tarekat Khalwatiyah yang saya temukan adalah milik seorang Makassar, Muhammad 'Abd Al-Wahid bin 'Abd Al-Ghaffar Al-Makassari Al-Khalwati. Ia diba'iat oleh ayahnya, 'Abd Al-Qadir Majannang, dan ayahnya dibai'at oleh Abu Al-Fath 'Abd Al-Bashir Al-Darir Al-Khalwati, yang menerima tarekat ini dari Syaikh Yusuf sendiri.[17] 'Abd Al-Bashir, yang juga dikenal sebagai Tuang Rappang, juga merupakan *khalifah* utama Yusuf di Sulawesi Selatan. Tradisi lokal yang dimilikinyalah yang telah menyebabkan dia bertemu dengan Yusuf untuk pertama kalinya di Makkah dan kemudian menjadi muridnya yang paling dipercaya. Dia rupanya ikut serta dengan Yusuf ke Banten; catatan harian para penguasa Makassar mencatat kedatangannya dari Banten

pada tahun 1678. Dia kemudian menetap jauh di sebelah utara tanah Makassar, di Rappang, dan akhirnya meninggal di sana pada tahun l733.[18] Jenazahnya dibawa ke Gowa, dan dimakamkan di samping kuburan Yusuf di Lakiung (Ligtvoet, 1880: 144, 201). Seorang keturunan 'Abd Al-Bashir, Syaikh H. Muhammad Sultan Baitullah (w. 1948), pada masa belakangan menjadi guru tarekat Khalwatiyah Yusuf paling terkenal di Gowa (Rahman, t.t.: 5-6).

Para pengikut Yusuf yang berasal dari Makassar, mungkin termasuk *khalifah*-nya juga, kembali ke Sulawesi setelah penawanan Yusuf. Catatan harian raja mencatat bahwa mereka datang satu kapal penuh dari Cirebon pada bulan Maret 1684 (Ligtvoet 1880:154). Salah seorang penyebar tarekat ini rupanya adalah putra Yusuf dari istrinya yang pertama, Muhammad Jalal (yang juga dikenal sebagai Muhammad Kabir); seorang keturunannya, Haji Raden Daeng Tompo, mantan *qadhi* Takalar, masih mengajarkan tarekat Khalwatiyah Yusuf (Rahman, t.t.: 5).

Walaupun hubungan Yusuf dengan pihak kerajaan Gowa mungkin merupakan alasan kenapa pengaruhnya benar-benar sangat kuat di kalangan orang-orang Makassar, namun pengaruhnya juga segera meluas ke orang-orang Bugis. Dalam kenyataannya, naskah-naskah terpenting dari karyanya berasal dari kerajaan Bugis Bone. Seabad setelah kematian Syaikh Yusuf, penguasa Bone yang bernama Ahmad Al-Shalih Matinro ri Rompegading (1775-1812), menjadi seorang pengagum besar Yusuf dan rupanya menyusun sebuah risalah yang didasarkan atas ajaran-ajaran sang Syaikh.[19] Sekarang guru tarekat Khalwatiyah Yusuf paling berpengaruh, di samping orang Makassar lain yang sudah disebutkan, adalah Puang Lallo dari Garassi di Maros dan Puang Ngemba dari Tomajennang Tonasa di Pangkajene bagian kepulauan, keduanya orang Bugis.

Tarekat Khalwatiyah Samman: Penyebaran Awal

Cabang tarekat Khalwatiyah yang lain, yang berhubungan dengan Muhammad bin 'Abd Al-Karim Al-Samman, adalah cabang yang lebih baru dan mempunyai asal-usul yang sama sekali berbeda. Kebanyakan cabang lokal jika bukan semuanya, sekarang

berafiliasi dengan Haji 'Abd Al-Razzaq alias Puang Palopo, tokoh karismatik yang memperoleh sejumlah besar pengikut di Sulawesi Selatan pada awal abad ke-20. Pemisahan ketat yang sekarang ada antara kedua cabang tarekat ini, dan karakter tarekat Sammaniyah yang lebih "merakyat" mungkin berawal dari periode tersebut. Penyebaran lebih awal dari cabang yang sama rupanya telah dengan mudah diintegrasikan ke dalam jaringan Khalwatiyah Yusuf yang sudah ada. Masalah inilah yang akan dibicarakan terlebih dahulu.

Muhammad Samman (1718-1775) adalah seorang ulama dan sufi terkenal yang mengajar di Madinah. Dia dibai'at menjadi pengikut berbagai tarekat di samping tarekat Khalwatiyah (terutama Qadiriyah, Naqsyabandiyah, dan Syadziliyah), dan memadukan berbagai unsur dari tarekat-tarekat tersebut menjadi cabang tarekat Khalwatiyah yang khas dan berdiri sendiri, yang biasanya disebut tarekat Sammaniyah (lihat Grandin 1985: 173-5). Murid Indonesianya yang paling ternama adalah 'Abd Al-Shamad Al-Falimbani, yang umumnya dianggap sebagai orang pertama yang memperkenalkan tarekat Sammaniyah di Nusantara. Namun, cabang tarekat Sammaniyah di Sulawesi bukan berasal dari 'Abd Al-Shamad.

Menurut tradisi lokal di wilayah Banjar, Kalimantan Selatan, ada tiga orang Indonesia lain yang bersama-sama dengan 'Abd Al-Shamad belajar langsung kepada Muhammad Samman. Yang paling terkenal di antaranya adalah Muhammad Arsyad Al-Banjari (yang sangat terkenal dengan kitab fiqih berbahasa Melayunya *Sabil Al-Muhtadin*); yang lain adalah 'Abd Al-Rahman Masri Betawi (seorang ulama Arab dari Betawi) dan 'Abd Al-Wahab Bugis (Zamzam 1978: 8). Nama yang disebut terakhir ini mungkin adalah orang Bugis pertama yang menjadi penganut tarekat Khalwatiyah Sammaniyah. Dia rupanya tidak kembali ke Sulawesi, dan karena itu dia bukanlah orang yang menyebarkan tarekat tersebut di sana. Setelah kembali dari tanah Arab, dia menetap di Martapura dekat Muhammad Arsyad, yang sudah menjadi menantunya.

Syaikh Samman memiliki paling tidak seorang murid Indonesia lainnya, seorang yang bernama Yusuf Bogor, dan ini tampaknya merupakan orang pertama yang menyebarkan tarekat Khalwatiyah

di Sulawesi. Kami menemukan *silsilah*-nya dalam lampiran pada versi berbahasa Melayu dari risalah tarekat Khalwatiyah, *Al-Nur Al-Hadi*.[20] Pengarang risalah ini (mungkin penguasa Bone yang sudah disebut, Ahmad Al-Shalih) menyatakan pada bagian awalnya bahwa ia ditulis berdasarkan ajaran-ajaran Syaikh besar Yusuf Makassar dan Yusuf yang kedua, yang menjadi *qadhi* di Bone. Ada kemungkinan bahwa Yusuf yang kedua ini adalah orang dari Bogor yang disebutkan dalam lampiran. Bukanlah sesuatu yang luar biasa jika jabatan penting *qadhi* di berbagai kerajaan di Nusantara dipegang oleh para ulama non-lokal.

Penyebaran pengaruh tarekat Sammaniyah yang pertama, sebagaimana yang ditunjukkan oleh risalah Ahmad Al-Shalih, terintegrasi secara sangat alamiah ke dalam tradisi yang sudah ada yang dibangun oleh Syaikh Yusuf Makassar. Tradisi ini tetap bersifat eklektik; sebagian besar dari *Al-Nur Al-Hadi* yang berbahasa Melayu ternyata dipersembahkan pada apa yang disebutnya Qadiriyah, yang rupanya diperkenalkan oleh Yusuf Bogor yang sama.[21] Namun, tidak ada indikasi bahwa Yusuf Bogor ini telah menanamkan pengaruh tarekat Sammaniyah yang bertahan lama di Sulawesi, di samping di kalangan keluarga raja Bone. Dilaporkan bahwa raja Bone menghalangi masyarakat awam dari mempelajari tarekat ini, dengan menjaga agar "pengetahuan" spiritualnya tetap menjadi hak istimewa seorang raja (Rahman, t.t.: 14). Semua cabang tarekat Khalwatiyah Sammaniyah yang lebih belakangan rupanya memiliki afiliasi yang lain.

Tarekat Khalwatiyah Samman (yang ternyata hanyalah nama lain dari tarekat Sammaniyah) yang sekarang ada di Sulawesi Selatan berasal dari *khalifah* Syaikh Samman yang lain, Shiddiq bin 'Umar Khan, yang juga seorang penduduk Madinah. Ternyata 'Abd Al-Shamad dibai'at untuk pertama kalinya menjadi penganut tarekat Sammaniyah oleh Shiddiq ini, dan baru kemudian melengkapi pelajarannya kepada Muhammad Samman sendiri. Shiddiq bin 'Umar Khan menulis, untuk kepentingan 'Abd Al-Shamad, sebuah komentar atas kitab *Al-Nafhah Al-Qudsiyyah* karya Al-Samman,[22] yang diberi judul *Qathf Azhar Al-Mawahid Al-Rabbaniyah*.[23] Semua *silsilah* Sulawesi Selatan yang ada sekarang berasal dari Syaikh Shiddiq, melalui seorang muridnya yang berasal dari

Sumatra Selatan yang bernama Idris bin 'Utsman. Idris menetap di Sumbawa dan memiliki beberapa murid keturunan Bugis di sana. Dia menunjuk 'Abdullah Al-Munir, putra seorang bangsawan Bugis dari Bone yang menikah dengan puteri setempat (Bima?), sebagai *khalifah*-nya. Putra 'Abdullah Al-Munir, Muhammad Fudhail, kemudian menetap di Barru, Sulawesi Selatan, dan dipercaya sebagai orang yang mendirikan tarekat Khalwatiyah Samman di wilayah ini.[24]

Haji Palopo dan Penyebaran Khalwatiyah Samman

Muhammad Fudhail sendiri rupanya tidak memiliki pengaruh yang sangat besar meskipun memang memperoleh sejumlah murid, terutama di kalangan bangsawan. Sebuah naskah Bugis singkat yang berasal dari Bone menyebut baik raja Ahmad Al-Shalih sebagai seorang guru tarekat Khalwatiyah maupun Muhammad Fudhail yang jauh lebih muda, serta putranya yang bernama 'Abd Al-Ghani (tapi bukan pengganti Fudhail, Haji Palopo) sebagai orang-orang suci, yang berkahnya harus diminta.[25] Rupanya kalangan bangsawan Bone menjadikan Muhammad Fudhail sebagai guru, setelah kematian Yusuf Bogor dan Ahmad Al-Shalih.

Tetapi, yang dibai'at menjadi pengikut tarekat Khalwatiyah Samman pada saat itu tidak lagi terbatas pada kalangan bangsawan tinggi. *Khalifah* utama Muhammad Fudhail, Haji Palopo alias 'Abd Al-Razzaq, rupanya berasal dari kalangan bangsawan yang lebih rendah. Dia juga seorang asli Bone (dalam hal ini Palopo adalah nama seseorang, dan tidak merujuk ke kota ibukota Luwu), tetapi banyak melakukan perjalanan, sambil membai'at orang-orang di seluruh Sulawesi Selatan. Sebagaimana yang dikatakan putranya, 'Abdullah, yang kemudian menjadi penggantinya, kepada seorang pejabat Belanda, Haji Palopo diundang di seluruh tempat oleh para raja Sulawesi Selatan, raja Bone maupun Gowa, raja Soppeng dan Pare-Pare; dan di mana saja dia menemukan murid, terutama di kalangan *anak karaeng* (bangsawan tinggi).[26] Ketika ayahnya memulai pengajarannya, tambahnya, tarekat hanya memiliki beberapa orang pengikut, terutama di kalangan bangsawan tinggi, sementara pada masanya sendiri terdapat beberapa ratus pengikut.

Dia bahkan tidak mengenal seluruhnya orang-orang yang menjadi *khalifah* ayahnya, dan secara teratur dikunjungi orang-orang dari daerah lain yang membawakannya hadiah-hadiah karena dia sekarang adalah Puang Lompo, "Guru tertinggi".

Haji Palopo tinggal di daerah Maros, yang sejak saat itu merupakan pusat tarekat Khalwatiyah (walaupun ada beberapa pergeseran dari satu desa dengan desa lainnya). Dia menunjuk beberapa *khalifah* untuk daerah-daerah lain, terutama Bone dan Pangkajene. Tarekat tersebut juga mendapat pengikut di wilayah-wilayah di mana ajaran Islam belum benar-benar dipahami secara mendalam. Sebuah anekdot yang menarik menunjukkan bagaimana tarekat ini mengukuhkan kedudukannya di daerah Sidenreng dan Rappang. Seorang bangsawan setempat, Andi Mambolong, yang terkenal karena kejagoannya dalam ilmu silat dan hal-hal yang bersifat magis, melakukan perjalanan ke Maros untuk menimba ilmu mistis-magis kepada Haji Palopo. Ia kembali sebagai seorang *khalifah* tarekat Khalwatiyah dan mulai mengajarkan teknik-teknik mistisnya kepada orang-orang awam di sekitarnya (anekdot ini secara eksplisit menyebut para petani dan buruh tani). Dia pertama-tama melonggarkan ciri-ciri Islam dari ajaran-ajaran tarekat tersebut, dan menanamkannya *To Warani To Kebbeng* "[cara untuk menjadi] berani dan kebal". Setelah menarik sejumlah murid yang cukup banyak jumlahnya, yang pertama-tama tertarik pada *dzikir* sebagai cara memperoleh kekuatan-kekuatan magis, barulah dia mulai menjelaskan gagasan-gagasan dasar sufi kepada mereka dan menggunakan nama tarekat Samman (Amin 1983: 66-7). Dengan cara-cara semacam inilah tarekat ini menyebar ke lapisan masyarakat yang lebih luas, dapat dipastikan bahwa proses tersebut berlangsung dengan mengorbankan sedikit kecanggihan ajaran spiritualnya.[27]

Haji Palopo meninggal dunia sekitar tahun 1910. Keturunannya yang menggantikannya di Maros (yang pertama adalah orang yang bernama Haji 'Abdullah yang sudah disebut di atas), dianggap oleh kelompok daerah lain sebagai para syaikh tertinggi, Puang Lompo.[28] Setelah kematian Haji 'Abdullah pada tahun 1964, posisi ini dipegang secara bergantian oleh tiga orang cucunya, Muhammad Salih (w. 1968, Muhammad Amin (w. 1970), dan

Ibrahim (w. 1982). Puang Lompo sekarang adalah putra Ibrahim yang bernama 'Abdullah.

Di bawah kepemimpinan Haji 'Abdullah, pengikut tarekat ini terus bertambah, dan mulai menarik perhatian serta menimbulkan kekhawatiran baik bagi pihak Belanda maupun pemimpin-pemimpin Islam. Seorang pejabat Belanda mencatat sekitar tahun 1918-19 bahwa "di daerah Bone dan subdaerah Palopo dan Malili jumlah pengikut tarekat [Khalwatiyah atau Sammaniyah] terus meningkat" (Eerdmans t.t.: 1094). Wilayah-wilayah timur pantai ini sangat jauh terpencil dari daerah basis Haji 'Abdullah sendiri di Maros, di sebelah barat. Ada beberapa *khalifah* di seluruh Sulawesi Selatan pada waktu itu, yang kemudian menunjuk wakil-wakil mereka sendiri (walaupun tetap harus dilantik oleh Puang Lompo). Tidak hanya kaum laki-laki tetapi juga perempuan dibai'at menjadi pengikut tarekat ini dan ikut ambil bagian dalam *dzikir* berjamaahnya.[29]

Para ulama lain merasa khawatir terhadap popularitas tarekat Khalwatiyah Samman yang terus meningkat, yang mungkin telah mengancam wibawa mereka sendiri. Pada tahun 1920-an, tarekat Khalwatiyah menghadapi tantangan yang keras untuk pertama kalinya. Surat-surat kaleng disebarkan, yang isinya menuduh tarekat tersebut sebagai ajaran-ajaran *bid'ah* dan melakukan kegiatan seksual yang diharamkan pada pertemuan-pertemuan di malam hari. Pejabat Belanda diperingatkan, sering kali juga melalui surat kaleng, bahwa tarekat tersebut bersekongkol melawan pemerintah.

Perlawanan terhadap Tarekat Khalwatiyah

Ketika dia diwawancarai oleh *Controleur* Maros pada tahun 1924, Haji 'Abdullah membela dirinya dari berbagai tuduhan sebelumnya.[30] Tuduhan-tuduhan itu sudah mulai bermunculan, katanya, tidak lama setelah kematian ayahnya, setelah dia mendapat undangan pertama kalinya dari raja Bone. Seseorang telah mengirimkan surat kaleng kepada seorang gubernur, yang menuduh *khalifah* di Bone, Pangkajene dan Maros sendiri menipu rakyat banyak dengan meminta bayaran yang sangat tinggi untuk

pengajaran agama yang sangat dangkal dan, yang lebih serius lagi, membenarkan praktik-praktik yang tidak bermoral. *Dzikir*, menurut tuduhan orang, dilakukan bersama-sama dengan para gadis muda, yang akhirnya mengakibatkan mereka hamil. Sebuah penyelidikan resmi menunjukkan bahwa kedua tuduhan tersebut tidak terbukti, tetapi kampanye fitnah terus berlanjut. Haji 'Abdullah mengeluh bahwa pada satu kunjungannya ke Bone, di mana dia datang untuk menagih pinjaman, dia di tangkap dan diusir oleh *asistent-resident*, yang menuduhnya meminta-minta dan memeras penduduk. Pada saat lain, dalam kunjungan ke istana kerajaan Bone, salah seorang bangsawan memberikan laporan yang sangat pornografis kepada raja tentang pesta pora yang dituduhkan orang dilakukan selama zikir Khalwatiyah berlangsung pada wakru malam, padahal pada saat itu Haji Abdullah juga berada di istana tersebut. Tuduhan yang lain menyatakan bahwa ketika "tenggelam" dalam dzikir Khalwatiyah, murid tarekat ini melihat Tuhan dalam bentuk seorang lelaki yang seluruh tubuhnya (rupanya telanjang) ditutupi oleh bulu-bulu.

Tuduhan-tuduhan serupa terhadap berbagai kelompok minoritas keagamaan dan sekte selalu terdapat di setiap waktu dan tempat, dan mungkin lebih mengungkapkan tentang orang-orang yang menuduh daripada yang dituduh. Pertemuan-pertemuan *dzikir* yang dilakukan tertutup bagi orang luar, dan keikutsertaan perempuan pastilah mengundang fantasi-fantasi orang banyak. Kerasnya suara *dzikir* dan banyaknya gerakan tubuh yang menyertainya, yang pastilah membuat mushalla yang terbuat dari kayu yang gampang retak dan bambu itu bergetar, mungkin semakin menambah kecurigaan orang. Tidak satu pun dari tuduhan-tuduhan pelanggaran seksual yang paling ringan sekalipun yang pernah terbukti, sebagaimana yang diingatkan oleh Haji 'Abdullah kepada teman bicaranya. Tetapi, desas-desus tetap menyebar.

Serangan yang lain, dan lebih berat, dilakukan terhadap ajaran tasawuf yang diajarkan oleh Haji 'Abdullah dan *khalifah* lainnya. Ajaran-ajaran tasawuf ini mengandung doktrin *wahdah al-wujud* dan, menurut para penantangnya, *khalifah* tarekat Khalwatiyah menyederhanakan doktrin ini dengan menyatakan keidentikan

penyembah dan yang disembah, Manusia dan Tuhan. (Mungkin karena itulah ada yang menyatakan, sebagaimana dilaporkan di atas, bahwa selama zikir para pengikut tarekat ini mempersepsikan Tuhan dalam bentuk seorang lelaki yang tubuhnya penuh bulu.) Dalam pernyataannya pada tahun 1924 kepada *controleur* Maros yang dikutip di atas, Haji 'Abdullah secara tegas menolak penafsiran ini. Tarekat Khalwatiyah, katanya, adalah satu cara untuk mencapai pengetahuan langsung tentang Tuhan dan cara menyerahkan jiwa seseorang ke hadirat-Nya. Tetapi, ini tidak akan pernah, lanjutnya, membawa seseorang untuk menyatakan bahwa "Saya adalah Tuhan": Barang siapa yang berkata demikian maka itu adalah *bid'ah* dan tidak akan lepas dari hukuman. Pembedaan antara apa yang benar-benar dia ajarkan dan simplifikasi panteistik yang terkenal ini mungkin tidak menjadi jelas bagi para penentangnya—tidak juga dalam hal ini, bagi semua pengikutnya. *Khalifah* tarekat Khalwatiyah yang sekarang berbicara tentang *Fana fi Allah* "meleburnya (kepribadian seseorang) dalam Tuhan", dan bukan tentang keidentikan, tetapi paling tidak sebagian pengikutnya tampaknya percaya bahwa karena penggabungan diri mereka dengan Tuhan sekarang, mereka akan menjadi pejabat tinggi di akhirat nanti (lihat Djamas 1985: 330)

Sementara ulama tradisional yang berorientasi fiqih merasa tidak suka terhadap gagasan-gagasan Ibnu 'Arabi, kaum modernis Muslim memandangnya sebagai kekafiran yang berbahaya yang harus diberantas sampai keakar-akarnya. Kaum modernis Islam memperoleh tempat berpijaknya di Sulawesi Selatan sejak awal tahun 1920-an. Cabang lokal Muhammadiyah yang pertama didirikan di Makassar (Ujung Pandang) pada tahun 1926, sementara bagian lain dari provinsi ini segera mengikutinya (lihat Mattulada 1983). Paham modern Islam menyebar dengan cepatnya dan segera menanamkan pengaruhnya karena, ternyata, dipakai oleh kalangan bangsawan muda dalam konfliknya dengan generasi yang lebih tua (Harvey 1974: 96-8). Sebagaimana tarekat-tarekat pada periode awalnya, modernisme masuk ke masyarakat Sulawesi Selatan juga dari atas. Banyak kegiatan kelompok reformis modernis diarahkan langsung untuk menghantam berbagai kepercayaan dan praktik

mistis, dan tarekat Khalwatiyah telah menjadi salah satu sasaran utamanya.

Pada tahun 1930 Haji 'Abdullah menulis surat kepada gubernur Sulawesi, yang mengeluhkan bahwa *qadhi* modernis di Luwu, Haji Ramli, menghalangi penduduk setempat untuk menganut tarekatnya. Di sana, menurut pengakuannya, terdapat seribu orang yang ingin dibai'at, tetapi dihalangi oleh *qadhi*, yang juga melarang berbagai praktik keagamaan tradisional lainnya.[31] Alasan-alasan yang sebenarnya mengenai sebab penentangan *qadhi* terhadap tarekat Khalwatiyah tidak jelas dikatakan dalam surat tersebut; tuduhan lama tentang pelanggaran seksual disebutkan, tetapi *qadhi*, menurut pengakuan Haji 'Abdullah, menolak untuk memberikan alasan-alasan lain kenapa dia menolak tarekatnya sebagai ajaran yang tidak sesuai dengan Islam.

Pengutukan yang lebih eksplisit dilancarkan kembali pada tahun 1931, ketika para ulama Bugis (tidak semua mereka modernis) mendorong raja Bone yang masih muda agar meminta fatwa tentang tarekat Khalwatiyah Haji 'Abdullah dari seorang ulama Arab yang sedang berkunjung ke sana, Sayyid 'Abdullah bin Shadaqah Dahlan. Ulama ini juga sudah cukup terkenal sebagai seorang penentang tarekat. Belum lama sebelumnya, ulama ini telah menulis sebuah risalah polemis yang menentang tarekat Tijaniyyah, yang pernah dijadikan referensi utama oleh semua penentang tarekat tersebut di Indonesia.[32] Sayyid 'Abdullah Dahlan mengeluarkan fatwa yang diminta, yang menegaskan bahwa tarekat Khalwatiyah Haji 'Abdullah termasuk bid'ah dan bertentangan dengan Islam. Dia mengambil keputusan tersebut berdasarkan sebuah buku kecil yang ditulis oleh Haji 'Abdullah yang menurut kesimpulannya membenarkan doktrin *wahdah al-wujud*, dan menyatakan keidentikan makhluk dan Khaliq. Haji 'Abdullah mengutip dari kitab *Fushush* dan *Futuhah* karya Ibnu 'Arabi dan beberapa karya serupa, juga dari teks-teks sufi yang lebih ortodoks, sehingga dia dituduh orang memberikan pembenaran terhadap pandangan panteistik.[33] Fatwa Sayyid 'Abdullah Dahlan didukung oleh dua orang Arab dan dua puluh tiga ulama Bugis, termasuk keempat *qadhi* dari (Haji Ramli yang tadi sudah kita sebut), Bone, Soppeng dan Rappang.[34]

Namun, penentangan yang keras ini tidak menghalangi tarekat tersebut dari terus menerus menarik pengikut barunya. Kalau pada tahun 1924 Haji 'Abdullah masih menghitung pengikutnya dengan ratusan, segera setelah itu menjadi ribuan dan beberapa dasawarsa kemudian menjadi puluhan ribu. Penentangan juga terus berlanjut dan menjadi sangat keras pada zaman pergerakan Darul Islam (1953-1965). Kahar Muzakkar sebelumnya sudah berafiliasi dengan Muhammadiyah; para pemimpin Darul Islam yang lain juga adalah orang-orang modernis. Mereka mengenakan larangan yang ketat terhadap berbagai praktik tarekat di wilayah yang berada di bawah kekuasaan mereka (walaupun di antara tentara Darul Islam juga terdapat pengikut-pengikut tarekat yang terus mengamalkannya secara rahasia).[35] Darul Islam akhirnya dikalahkan oleh pemerintah pusat, tetapi tarekat Khalwatiyah tetap menemui banyak tantangan dari ulama lain. Pada tahun 1968, fatwa lama Sayyid 'Abdallah Dahlan dicetak ulang, dengan peringatan bahwa api neraka akan menunggu mereka yang tersesat karena tarekat ini.

Mungkin untuk tujuan memperoleh sejumlah perlindungan tertentu dari pemerintahlah, sehingga pada tahun 1971 Haji Ibrahim, yang baru saja menggantikan saudaranya Muhammad Amin sebagai Puang Lompo, bergabung dengan mesin politik pemerintah, Golkar. Dia adalah salah seorang dari ulama yang pertama melakukannya. Dalam Pemilihan Umum tahun 1971 dan semua Pemilu berikutnya, Puang Lompo dan *khalifah*-nya berkampanye untuk kepentingan Golkar. Ini adalah sebuah aliansi yang saling menguntungkan; tarekat Khalwatiyah Samman dapat memberikan sejumlah besar suara ke Golkar, dan sebagai balasannya mereka mendapatkan kesempatan untuk memperoleh berbagai fasilitas. Lebih dari itu, kritik terhadap tarekat ini menjadi agak reda walaupun tidak berarti hilang sama sekali. Ini membantu penyebaran lebih lanjut tarekat Khalwatiyah. Kebanyakan kota di Sulawesi Selatan sekarang memiliki sebuah masjid yang dipimpin oleh penganut tarekat Khalwatiyah Samman; di ibukota provinsi Ujung Pandang terdapat tidak kurang dari lima masjid (Rahman t.t.: 21). Para pengikut tarekat ini terdapat di semua komunitas Bugis penting di mana pun di Nusantara.

Kesimpulan

Tarekat Khalwatiyah Samman Haji Palopo dan keturunannya sekarang jelaslah lebih semarak daripada cabang tarekat Khalwatiyah yang lebih tua, yang masih menghubungkan dirinya dengan Syaikh Yusuf. Para pengikut, tampaknya, hampir tanpa perkecualian terdiri dari orang Bugis; ternyata cabang tarekat ini mendapat tidak banyak pengikut dari kalangan orang Makassar dan Mandar. Satu kajian tentang kehidupan keagamaan di sebuah desa Makassar di Gowa (Djamas 1985) memberikan gambaran yang cukup relevan, bahwa seluruh pengikut tarekat Khalwatiyah Samman di sana adalah termasuk kelompok minoritas Bugis.

Perkembangan tarekat Khalwatiyah Samman selama abad yang lalu relatif terdokumentasikan dengan baik, antara lain karena reaksi-reaksi yang dilontarkan pihak ulama lain dan juga para pejabat kolonial. Pengetahuan kita tentang perkembangan tarekat Khalwatiyah Yusuf jauh lebih sedikit, walaupun tarekat ini juga pasti telah mengalami perkembangan yang sangat mengesankan pada periode yang sama. Dengan puluhan ribu pengikutnya, tarekat ini berhak untuk disebut sebagai sebuah gerakan massa. Ia mungkin mempunyai akar paling kuat di kalangan orang Makassar, tetapi juga memiliki banyak pengikut (dan juga mempunyai *khalifah*) dari orang-orang Bugis. Karena pengikutnya tidak pernah memisahkan diri mereka dari umat lainnya dan tidak melakukan *dzikir* keras yang menimbulkan kecurigaan, ia tidak pernah menimbulkan semacam konflik yang menarik perhatian kepada Khalwatiyah Samman.

Popularitas kedua cabang tarekat Khalwatiyah ini menunjukkan bahwa tarekat tidak, sebagaimana sering diasumsikan, mewakili suatu sisa dari masa lalu, yang secara perlahan-lahan akan punah. Tarekat Khalwatiyah baru menjadi gerakan massa pada abad ke-20. Tentu saja, organisasi modernis, Muhammadiyah, tertata secara lebih baik, dan telah membangun suatu jaringan sekolah-sekolah yang efektif. Hal yang sama juga berlaku bagi organisasi pendidikan yang lebih tradisional, Darud Da'wah wal Irsyad, yang didirikan pada tahun 1947 dan sekarang mengaku memiliki seribu *madrasah* di Sulawesi Selatan saja, dengan sekitar seratus lainnya

di berbagai komunitas Bugis di tempat lain. Namun, dilihat dari jumlah pengikut, tarekat Khalwatiyah tidak kurang berhasil dibandingkan mereka; ia mungkin bahkan melebihi organisasi-organisasi ini. Tarekat ini secara sempurna berakar di tanah Sulawesi Selatan dan akan menjadi satu faktor utama yang akan membentuk wajah Islam di sana untuk beberapa waktu yang akan datang.[ ]

Catatan akhir:

1. Statistik-statistik tersebut ditunjukkan kepada saya ketika saya berkunjung ke Ujung Pandang pada Februari 1985. Abu Hamid (1983: 361) bahkan menyebutkan jumlah yang lebih besar, yakni 259.982 pengikut tarekat Khalwatiyah Samman pada tahun 1976. Ini dapat diperbandingkan dengan, sebagaimana yang saya lakukan di bawah, jumlah penduduk pada sensus 1971, yang diterbitkan dalam *Sulawesi Selatan dalam Angka 1972.*
2. Keterangan dari Drs. Ahmad Rahman dari Balai Penelitian Departemen Agama di Uujung Pandang: pembicaraan pribadi. Ahmad Rahman ikut dalam sebuah proyek penelitian mengenai pandangan hidup ulama lndonesia, yang dilakukan oleh LIPI selama tahun l986-88, di mana saya juga terlibat. Dia membantu saya mendapatkan beberapa bahan langka, sementara laporannya tentang ulama Sulawesi Selatan (tidak diterbitkan) juga merupakan sumber informasi yang penting. Pribadi lain yang kepadanya saya ingin mengucapkan terima kasih saya di sini adalah antropolog Bugis Drs. (sekarang Dr.) Abu Hamid dari Universitas Hasanuddin, Ujung Pandang, yang pertama-tama menjelaskan kepada saya perbedaan antara dua cabang tarekat Khalwatiyah ini.
3. Lihat Laporan dalam majalah reformis (antitarekat), *Panji Masyarakat*, no. 548 (11-20 Agustus 1987): 40-2.
4. Satu-satunya salinan risalah tersebut yang masih ada sampai sekarang—yang di dalamnya Yusuf mengurutkan berbagai *thuruq* yang membai'atnya dan memberikan *silsilah* (asal-usul spiritual)-nya pada masing-masing *thuruq* tersebut—terdapat dalam *Majmu'ah* yang dibawa Hamka dari Sulawesi Selatan ke Jakarta. Naskah ini sangat menyedihkan keadaannya, dan Profesor Tudjimah dari Universitas Indonesia telah bertindak bijaksana dengan mentranskripnya sebelum menjadi tidak terbaca sama sekali; dia dengan baik hati memberikan fotokopi transkripsi tersebut kepada saya. Untuk deskripsi tentang isi *Majmu'ah* ini, lihat bab 3 dari buku saya, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia.*

5. *Silsilah* Yusuf mengurutkan, dengan urutan ke atas, Ayyub b. Ahmad Al-Khalwati Al-Quraisyi Al-Dimasyqi, Shihab Al-Din Ahmad b. 'Umar [Al-'Asali] Al-Hariri Al-Syami, Syah Wali Al-Halabi Al-'Ajami, [Ahmad Al-Rumi], Abu Yusuf Ya'qub Al-'Aitabi, Mulla Darwisy [atau: Da'ud] Al-Rumi, Mulla Syams Al-Din Al-Rumi, [Uwais Al-Qarani Al-Tsani Al-Rumi (seharusnya: Al-Qaramani), Muhammad [Jamal Al-Din] Al-Aqsarayi, 'Abdullah Al-Arkanzi (seharusnya: Al-Arzinjani), Yahya Al-Syirwani, Syaur Al-Din Pir 'Umar Al-Rumi Al-Aydini, Dede 'Umar Al-Khalwati Al-Rumi, Abu 'Abdullah Muhammad [Nur], lbrahim Al-Zahid Al-Jilani, Jamal [Al-Din] Al-Tabrizi, Syihab Al-Din Ahmad Al-Tabrizi, Jamal Al-Din Muhammad Al-Tabrizi Ruku Al-Din Al-Sinjasi, [Muhammad Al-Abhari], Abu'n Najib Al-Suhrawardi, 'Umar b. Muhammad Suhrawardi, Abu Ahmad Aswad Al-Dainawari, Mumtsad Al-'Alawi Al-Dinawari, Junaid Al-Baghdadi. Tidak semua nama dalam *silsilah* ini dapat terbaca: perbaikan dalam tanda kurung dibuat berdasarkan *silsilah* seorang pengikut tarekat Khalwatiyah Yusuf yang lebih kemudian dalam *Majmu'ah* yang sama. Guru dan pendahulu Syaikh Yusuf adalah orang-orang yang sangat terkenal dan dihormati; lihat catatan biografis dalam karya Muhibbi *Khulashah Al-Atsar* I: berturut-turut halaman 428-33 dan 248-50. Ini garis afiliasi utama dalam tarekat Khalwatiyah, lihat Kissling 1953, Trimingham 1973: 74-6, dan De Jong 1977. Yusuf menyebut bahwa gurunya adalah seorang syaikh tarekat Khalwatiyah Ahmadiyah, nama yang diberikan untuk cabang tarekat Khalwatiyah yang bersumber dari Ahmad Syams Al-Din dari Maghnisa (w. 1504), yang dapat diidentifikasikan dengan Mulla Syams Al-Din Al-Rumi dalam *silsilah* ini.
6. Nur Al-Din Al-Raniri menulis tentang kedatangan pamannya ke Aceh dalam bukunya *Bustan Al-Salatin* (Iskandar 1966: 32-34).
7. Nur Al-Din memberikan *silsilah* tersebut dalam bukunya *Jawahir Al-'Ulum*; lihat Al-Attas 1986: 14-5.
8. *Silsilah* Qadiriyah dan Rifa'iyah berbeda sejak dari Syihab Al-Din Ahmad b. Abi Bakr Al-Radad (w. 1418?) ke atas. Lima dari syaikh yang menyelangi termasuk dalam kluarga Al-'Aidarus;

guru yang sama bagi kedua Al-Raniri adalah Abu Hafs 'Umar b. 'Abdullah Ba Syaiban Al-Tarimi (w. 1656).

9. Lihat buku saya, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*.
10. Yusuf hanya menyebut nama gurunya sebagai Sayyid 'Ali; *silsilah*-nya berlanjut dari putra ke bapak melalui Sayyid Abu Bakr, 'Abdallah, 'Umar, Al-Syihab, 'Abd Al-Rahman, 'Ali, 'Abdallah, 'Umar Al-Muhdar, 'Abd Al-Rahman Al-Saqqaf, lalu ke Muhammad Maula Al-Dawila yang kedua dan pertama, kemudian ke seorang paman dari garis bapak, 'Abdallah Al-'Aidarus, bapaknya Sayyid Muhammad Al-Muwaddam Shahib Tarim Hadhramaut, dan kakeknya, 'Ali, dan kemudian beberapa pendahulunya yang lebih jauh, 'Alwi, Muhammad, 'Alwi, 'Abdallah, yang setelah dia *silsilah* ini terputus. Keluarga 'Aidarus termasuk ke dalam cabang Saqqaf dari para sayyid Hadhrami Ba'alawiyah, Sayyid Muhammad 'Shahib Tarim' dan ayahnya, 'Ali, merupakan orang yang terkenal (walaupun sumber lain menyebut 'Ali (w. 1133) sebagai orang yang pertama menetap di Tarim); keturunan mereka dalam *silsilah* ini tidak terkenal. Lihat Löfgren 1960a, 1960b.
11. Namun, sikap Sirhindi terhadap Ibn Al-'Arabi tidaklah sepenuhnya negatif, sebagaimana yang sering dinyatakan para pengagum dan juga pencelanya yang hidup lebih kemudian. Lihat kajian penting yang dilakukan oleh Yohanan Friedmann (1971).
12. Ini dibuktikan secara meyakinkan oleh Al-Attas (1986) dan juga secara implisit dapat dilihat dalam analisis Ahmad Daudy (1983). Penentangan Al-Raniri terhadap para pengikut Hamzah mungkin lebih bersifat politik daripada murni doktrinal.
13. Isi dari tulisan Yusuf yang ada dalam koleksi perpustakaan Jakarta dan Leiden diringkaskan dalam Tudjimah cs (1987). Namun, kajian ini tidak mencakup naskah yang disebutkan dalam catatan no. 5 dalam artikel ini, yang memuat beberapa risalah lain yang juga ditulis oleh Yusuf, termasuk risalah yang paling substansial. *Habl Al-Warid li Sa'adah Al-Murid*, dan risalah yang penting secara biografis *Safinah Al-Najah*. Di lain pihak, penganggapan beberapa teks pendek sebagai karya

Yusuf yang dibicarakan oleh Tudjimah sangat meragukan.

14. Mungkin ada perkecualian. Syaikh tarekat Sammaniyah yang berasal dari Sumatra Selatan, K.H.M. Zen Syukri (dari Palembang), memberitahukan saya pada bulan Maret 1990 bahwa dia memiliki sebuah naskah yang memuat beberapa risalah yang ditulis oleh Syaikh Yusuf. Namun, naskah tersebut dipinjam orang lain, sehingga saya tidak dapat melihatnya.
15. Sebuah surat yang ditujukan kepada Karaeng Karunrung, yang ditulis pada tahun 1084/1672, sampai sekarang masih ada dalam *Majmu'ah* yang disebutkan dalam catatan no. 4. Yusuf mengungkapkan penyesalannya karena tidak dapat bertemu dengan pangeran dan mengucapkan terima kasih kepadanya untuk berbagai kiriman yang diberikan kepadanya (perlu segera dicatat bahwa uang tidak sampai kepadanya). Bagian lain dari surat tersebut berisi nasihat-nasihat moral bercorak sufi.
16. Setelah permintaan supaya Yusuf dikembalikan, pada tahun 1689, pimpinan VOC di Fort Rotterdam, Willem Hartsink, melaporkan bahwa "permintaan itu berasal dari orang awam, dan massa di Makassar sangat mencintai Syaikh ini dan sangat menghormatinya seolah-olah dia adalah seorang 'nabi Muhammad kedua'" (dikutip dalam Andaya 1981:277). Masyarakat awam dan kalangan bangsawan mengumpulkan sejumlah besar uang untuk membiayai kepulangan Syaikh. Andaya mengatakan bahwa alasan yang mungkin tentang kenapa raja sangat menginginkan kepulangan Yusuf adalah harapan bahwa ia dapat "menanamkan rasa persatuan yang kuat dan harapan bumi Makassar yang sudah mengalami demoralisasi (*demoralized*)" (Andaya 1981: 277).
17. Silsilah ini, beserta sebuah nasihat keagamaan (*washiyyah*) pendek yang ditulis oleh 'Abd Al-Wahid pada tahun 1145/1733, dijumpai dalam *Majmu'ah* yang sudah berulang kali dirujuk.
18. Dihubungkannya 'Abd Al-Bashir dengan Rappang mungkin mengindikasikan bahwa dia adalah seorang keturunan Bugis, tetapi baik penghormatan yang diberikan oleh penguasa Gowa maupun fakta bahwa *khalifah*-nya adalah seorang keturunan

Makassar juga (Majannang adalah suatu tempat di Gowa) menunjukkan bahwa dia adalah seorang Makassar. Rappang berada diluar kekuasaan Bone; ketika putra mahkota Bone dikalahkan oleh Arung Palaka yang perkasa (pada 1673), dia juga melarikan diri ke Rappang untuk bergabung dengan para penentang Arung Palaka lainnya (Andaya 1981: 148). Pilihan 'Abd Al-Bashir untuk menetap di sana mungkin juga karena alasan politik.

19. *[Al-] Nur Al-Hadi ila Thariq Al-Rasyad*. Sebuah versi berbahasa Arab dari karya ini masih ada dalam naskah A 108 di Perpustakaan Nasional Jakarta, yang juga memuat enam risalah yang ditulis oleh Yusuf, dan satu risalah yang ditulis oleh Ahmad Al-Salih sendiri. Juga terdapat versi berbahasa Bugis dan Melayu dari karya ini (Cense 1950: 55-6; lihat juga di bawah).
20. Naskah ML 69, Perpustakaan Nasional Jakarta. Lampirannya ditulis dalam huruf Bugis, hanya nama-nama guru yang ditulis dengan huruf Arab. Nama-nama yang pertama adalah Yusuf Bukur (yakni, Bogor), Muhammad b. 'Abd Al-Karim Al-Samani, 'Abd Al-Rahim b. 'Abd Al-Latif, Mustafa Al-Bakri, 'Abd Al-Latif Afandi, 'Ali Afandi Qirbas (Qarabash), Khair Al-Din Al-Kharqani, Muhyi Al-Din Al-Qa(s)tamuni dan Isma'il Al-Jurumi.
21. *Silsilah*yang diberikan di sini menaik ke atas dari Yusuf Tibuku (yakni Cibogo dekat Bogor) melalui Muhammad Abu Tahir Al-Kurani (w. 1733) dan ayahnya, Ibrahim Al-Kurani (yang mengajarkan tarekat Qadiriyah, di samping tarekat yang lain), kemudian Ahmad Qusyasyi, Ahmad Al-Syinnawi, Muhammad Al-Ghauts, Haji Hudhur, Hidayat Allah Sarmast dan seterusnya. Ternyata *silsilah* ini adalah garis afilisasi tarekat Syattariyah sudah sangat dikenal, dan bukan Qadiriyah (lihat Rizvi 1983: 154-6).
22. Ini rupanya adalah kontaminasi judul dari dua karya yang ditulis oleh Al-Samman, *Al-Nafhah Al-Ilahiyyah* dan *Al-Futuhah Al-Qudsiyah*, yang keduanya merupakan karya yang agak umum tentang tasawuf. *Nafhah* dianggap sebagai karya utama Al-Samman.

23. Sebuah fragmen kecil dari karya ini terdapat di Perpustakaan Nasional Jakarta (MsA 405, lihat Van Ronkel 1913, no. 279). K.H. Muhammad Zen Syukri, *khalifah* tarekat Sammaniyah dari Palembang, mempunyai sebuah salinannya yang lengkap dan dengan baik hati mengizinkan saya untuk memfotokopinya. Salinan tersebut dibuat di *zawiyah* tarekat Sammaniyah di Thaif antara tahun 1197/1783 dan 1202/1788, mungkin oleh 'Abd Al-Samad sendiri, yang juga menyelesaikan beberapa bagian dari bukunya *Sair Al-Salikin*nya di Thaif pada tahun-tahun tersebut.
24. Saya memperoleh data-data biografis tentang Idris b. 'Utsman dan para penggantinya dari Ahmad Rahman (Ujung Pandang). Ayah 'Abdullah Al-Munir bergelar Arung Ujung Baso Bukaka, dan ibunya bergelar Lalan Datuk Melse. Nama bugis Muhammad Fudhail adalah Lolo Panenrang Daeng Manessa (Rahman, t.t: 14-5).
25. Naskah ini milik Ahmad Rahman di Ujung Pandang. Isinya dibahas secara ringkas dalam Rahman, t.t: 14.
26. Naskah ini milik Ahmad Rahman di Ujung Pandang. Isinya dibahas secara ringkas dalam Rahman, t.t: 14.
27. Ini tidak bermaksud untuk mengatakan bahwa para penganut tarekat Khalwatiyah yang paling awal, kalangan bangsawan, tertarik kepada tarekat bukan terutama untuk mencari kekebalan tubuh dan berbagai kekuatan magis lainnya yang berkaitan dengan tarekat. Jika penguasa bone, Ahmad Al-Shalih, menghalangi masyarakat awam untuk mengikuti tarekat Naqsyabandiyah, itu bukan hanya karena dia menganggap mereka tidak mampu memahami ajaran-ajaran spiritualnya, tetapi juga karena kekuatan magis harus tetap dimonopoli oleh kalangan bangsawan.
28. Ada satu pengecualian: keturunan dari guru Haji Palopo, Muhammad Fudhail, tetap saja menganggap diri mereka sendiri sebagai berhak atas kewenangan sentral. Namun, mereka tidak terlalu berhasil. *Khalifah* pengganti dari garis genealogis ini adalah 'Abd Al-Ghani—putra dari Muhammad Fudhail—'Abd Al-Shamad, Abu Bakr (yang dikenal sebagai

Puang Labbang, di Pangkajene; wafat 1970), Syams Al-Din dan *khalifah* sekarang, Tahir b. Syams Al-Din alias Puang Lolo, yang berpangkalan di Ujung Pandang tetapi juga memiliki pengikut di Pangkajene, Maros, dan Barru (Rahman, t.t: 17-8).

29. Menurut Haji 'Abdullah, dalam pembicaran dengan penyidik Belanda, dalam dokumen yang disebut di atas. Para perempuan yang ikut serta dalam *dzikir* harus menjaga kesopanan; mereka hanya dapat berzikir dengan suara seperti orang berbisik, tidak boleh bersuara keras seperti laki-laki, atau mereka juga tidak diperbolehkan membuat gerakan tubuh yang banyak.
30. Selanjutnya diringkaskan dari naskah KITLV. Koleksi Kern, H 797, inv. No. 323.
31. Surat tersebut dilampirkan dalam KITLV, Koleksi Kern, H 797, inv.no. 454.
32. Lihat pijper 1934: 111-6. Sayyid 'Abdullah berasal dari Makkah dan merupakan sepupu atau kemenakan dari bekas mufti mazhab Syafi'iyah di kota tersebut, Ahmad b. Zaini Dahlan. Dia selama beberapa waktu menjadi mufti di Kedah, Malaysia, dan kemudian datang ke Jawa, di mana dia tinggal di Batavia dan kemudian di Garut. Dia menulis risalah anti-Tijaniyahnya juga atas permintaan ulama setempat; prestise keluarga ini jelas memperkuat dampaknya. Ketika kontroversi seputar tarekat Tijaniyah memanas lagi pada tahun 1980-an, khususnya di Jawa Timur, Kiai As'ad Syamsul 'Arifin dari Situbondo, yang melihat posisinya terancam oleh tarekat yang semakin populer tersebut, memerintahkan agar risalah tersebut dicetak ulang, baik dalam bahasa aslinya, Arab, maupun dalam terjemahan bahasa Madura.
33. Karya-karya "bercorak *bid'ah*" lain yang dikutip oleh Haji 'Abdullah adalah *Al-Insan Al-Kamil* karya Al-Jili dan *Jami' Al-Ushul fi Al-Auliya* abad kesembilan belas (oleh syaikh tarekat Naqsyabandiyah dari Turki, Dhivya Al-Din Gumusykhasnawi); sementara itu dia dikatakan mengutip secara salah dari karya Ibn 'Atha' Allah, *Al-Hikam*, dan karya Zain Al-Din Al-Malibari, *Hidayah Al-Adzkiya'*, dua teks sufi yang sangat populer. Saya tidak berhasil menemukan sebuah eksemplar buku kecil

tersebut. Pembacaan Sayyid 'Abdullah terhadap buku tersebut memberikan kesan ketidakdalaman dan bias, jika bukan perasaan dengki. Dia tidak mengemukakan kutipan harfiah untuk mendukung kesimpulannya, dan saya meragukan apakah pengarangnya sendiri setuju dengan perumusan kembali yang dilakukannya.

34. Fatwa ini dicetak ulang, beserta terjemahan bahasa Bugis dan bahasa Indonesianya, di Watampone (Bone) pada tahun 1968. Fotokopinya saya peroleh atas kebaikan hati Ahmad Rahman.
35. Wawancara dengan seorang bekas pejuang Darul Islam, Palopo, pada Februari 1985. Adalah tidak mungkin, katanya, untuk melakukan *dzikir* dengan suara keras yang didengar orang lain, tetapi dia dan teman-temannya membaca *dzikir* di dalam hati, khususnya ketika berada dalam bahaya.

TAREKAT DAN GURU TAREKAT DALAM MASYARAKAT MADURA

Tarekat telah memainkan peranan penting di dalam masyarakat Madura. Namun tarekat merupakan bagian yang hampipr tidak terdokumentasikan sama sekali. Informasi yang kita temukan dalam literature pra-kemerdekaan hamper tidak memberikan apa-apa kecuali hanya menyebutkan nama-namanya (Schrieke, 1919, 1920); sementara kajian-kajian etnografis yang dilakukan baru-baru ini (Jordaan 985, Mansurnoor 1990, de Jonge 1988, Touwen-Bouwsma 1988) hanya memberikan pandangan sekilas yang tidak memuaskan tentang eksistensi dan makna kehadiran tarekat yang mungkin semakin dirasakan penting-nya. Sumber-sumber lain juga tidak memberikan informasi banyak tentang masalah ini. Sedikit sekali guru tarekat Madura yang pernah menuliskan sesuatu tentang tarekat mereka (yang paling produktif dan informative diantara mereka, Habib Muhsin Aly Alhinduan, sebenarnya bukanlah orang Madura asli, tetapi seorang guru keturunan Arab yang berbasis di sana). Sebuah kontroversi di kalangan masyarakat Madura yang berada di pojok utara pulau Jawa yang melibatkan tarekat Tijaniyah pada tahun-tahun terkahir ini mendapat liputan dari beberapa pers nasional, sebagaimana juga pernah terjadi lebih dari satu dasawarsa sebelumnya pada konflik di seputar seorang kiai yang penuh warna. Kiai Musta'in Romly dari Jombang. Dia adalah seorang keturunan Madura yang sampai pada waktu itu merupakan guru tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah yang paling berpengaruh di Jawa Timur dan Madura. Terlepas dari itu, ada semacam "pemahaman umum"

tentang pentingnya tarekat di kalangan masyarakat Madura, yang dimiliki sejumlah orang Indonesia yang berminat terhadap masalah tersebut, namun jarang—jika memang pernah—ditulis.

Tujuan tulisan ini sederhana: mengemukakan temuan awal tentang beberapa tarekat dan para guru tarekat terkemuka yang aktif di kalangan masyarakat Madura, membuat sketsa perkembangannya, menyoroti beberapa ciri yang tampak membedakan para pengikut tarekat di masyarakat Madura dari para pengikut tarekat di berbagai kelompok etnis lainnya, dan akhirnya menjelaskan konflik-konflik yang berhubungan dengan tarekat yang sudah diisyaratkan dengan menempatkannya dalam *setting* politik yang lebih luas. Karena saya sendiri tidak melakukan penelitian lapangan dalam waktu yang cukup lama di Madura, saya harus menahan diri agar tidak melakukan analisis yang lebih ambisius. Sumber informasi utama saya adalah wawancara dengan para guru tarekat di Madura, pengikut mereka, serta beberapa informan lain yang banyak mengetahui; namun banyak hal yang mungkin terlepas dari perhatian saya yang bagi peneliti lapangan berpengalaman akan merupakan sesuatu yang sudah selayaknya dicatat. Di pihak lain, saya tidak akan membatasi pembahasan saya pada pulau Madura saja tetapi juga membahas tentang orang-orang Madura yang berada di Jawa Timur, Jakarta, dan Kalimantan Barat.

Ada tiga tarekat yang sekarang ini sangat aktif di kalangan masyarakat Madura: *Naqsyabandiyah, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* dan *Tijaniyah*.[1] Tarekat yang terakhir, Tijaniyah, belakangan ini mengalami kemajuan mencolok, yang dalam kadar tertentu mengakibatkan menurunnya jumlah pengikut tarekat yang kedua. Saya tidak berani membuat taksiran mengenai jumlah pengikut masing-masing tarekat, tetapi saya mempunyai kesan bahwa Naqsyabandiyah masih merupakan tarekat yang paling banyak pengikutnya, dan sekarang disusul oleh Tijaniyah. Gambaran ini menunjukkan pergeseran yang nyata dari situasi tiga-perempat abad yang lalu, ketika Schrieke meneliti masalah yang sama. Informannya mengatakan bahwa tarekat Qadiriyah (mungkin yang dimaksud adalah Qadiriyah wa Naqsyabandiyah) mempunyai "sangat banyak" pengikut dan Naqsyabandiyah sedikit,

sementara Syattariyah—tarekat yang selalu dengan sangat gampang mengakomodasikan diri ke dalam berbagai tradisi dan kepercayaan local—juga pernah mendapatkan pengikut di Madura, meskipun tidak sangat banyak jumlahnya (Schrieke 1919b). Secara selintas, situasi sekarang tampaknya mencerminkan adanya pergeseran kea rah ortodoksi yang lebih ketat. Tarekat Naqsyabandiyah, khususnya cabang yang tersebar di Madura, dikenal lebih berorientasi kepada syariat daripada kebanyakan tarekat lainnya, demikian juga tarekat Tijaniyah, walaupun seringkali dikritik karena di dalamnya terdapat kepercayaan-kepercayaan tertentu yang controversial—dalam praktiknya banyak memiliki kesamaan dengan gerakan-gerakan reformis Islam.

Baik tarekat Naqsyabandiyah maupun Qadiriyah wa Naqsyabandiyah masuk untuk pertama kalinya ke Madura pada sekitar pergantian abad ini: sementara Tijaniyah dating beberapa dasawarsa lebih belakangan. Ada kemungkinan tarekat Qadiriyah sudah ada lebih awal di Madura. Paling tidak sudah ada, sebagaimana di banyak wilayah di nusantara, kultus yang sudah mapan terhadap wali junjungannya, 'Abd Al-Qadir Al-Jilani (Asmoro 1926: 252; bdk. Van Bruinessen 1989b). Namun, kita tidak memiliki informasi konkret lainnya untuk dijadikan sandaran, tidak ada nama-nama guru atau pusat-pusat tarekat Qadiriyah, dan tidak ada petunjuk tentang ritual-ritual yang ada hubungannya dengan tarekat ini. Demikian juga dengan tarekat Syattariyah. Ada kemungkinan bahwa memang ada seorang guru tarekat Syattariyah di suatu tempat di Madura atau di tangah-tengah masyarakat Madura yang tinggal di Jawa Timur: tetapi jika memang demikian, berarti dia tidak mendapatkan pengikut dalam jumlah yang besar. Pengaruh gagasan-gagasan mistik tarekat Syattariyah dapat bertahan karena penggabungan diri tarekat ini secara berangsur-angsur ke dalam seluruh praktik magis-mistis yang populer dalam masyarakat Madura, tetapi hal-hal yang khas dalam spiritualitas tarekat Syattariyah mungkin sulit dilepaskan dari keseluruhan yang kompleks ini. Ada juga tarekat lain yang rupanya telah meninggalkan bekas-bekasnya dalam kebudayaan populer masyarakat Madura, walaupun ia tidak hadir sebagai tarekat khas di kalangan masyarakat Madura sekarang (kalau memang pernah ada). Pertunjukan-pertunjukan

populer yang disebut *ratep* (bahasa Arab, *ratib*) dan *Samman* (bdk. Bouvier1989: 217, 221-2) keduanya mungkin berasal dari ritual tarekat Sammaniyah, yang popular di banyak wilayah Nusantara pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19. Pertunjukan yang sangat serupa, dengan nama yang sama, terdapat juga di Aceh dan Banten. Pertunjukan tersebut umumnya dianggap sebagai pengaruh kehadiran tarekat Sammaniyah di sana pada masa sebelumnya (Snouck Hurgronje 1894: 220-5).[2]

Satu gambaran sekilas yang langka namun berharga tentang kehidupan spiritual di Madura Barat pada akhir abad ke-19 harus ditemukan dalam catatan harian seorang aristocrat dan mistikus Jawa, Mas Rahmat, yang menghabiskan waktu beberapa bulan di Bangkalan pada tahun 1880-an (Kumar 1985). Dia menceritakan perjumpaannya dengan Kiai dan para santrinya dan membanggakan bagaimana dia mempesona mereka dengan kelengkapan pengetahuan dan pengalaman spiritualnya. Mas Rahmat sendiri adalah seorang pengikut setia Syaikh 'Abd Al-Qadir (dia menganjurkan pembacaan *manaqib* [hagiografi] sang wali untuk tujuan-tujuan psikoterapetik), tetapi dia tidak memberikan komentar tentang penghormatan terhadap wali tersebut di Madura, apalagi tentang berbagai aktivitas yang berhubungan dengan tarekat Qadiriyah. Dia juga tidak menyebut nama tarekat yang lain.

Kutipan-kutipan dari catatan harian Mas Rahmat yang dipublikasikan oleh Ann Kumar secara jelas menunjukkan kegemaran orang-orang Madura pada *kesaktian*, "kekuatan" spiritual-magis. Yang paling senior di antara para Kiai Madura, menurut Mas Rahmat, adalah seorang Kiai Labang Muhammad Usman Kilan Banawi, yang juga dia kenal sebagai Kiai Sepuh. Kiai ini, sebenarnya bukanlah seorang guru yang mengajarkan *kitab*, tetapi seorang guru tarekat, dan bertindak sebagai pembimbing spiritual *Ratu* (Kumar 1985: 61). Mas Rahmat tidak menyebutkan nama tarekat yang diajarkan oleh Kiai Labang. Mungkin dapat diterima bahwa yang dimaksud bukanlah suatu tarekat tertentu, sebagaimana nama-nama tarekat yang telah disebutkan di atas, tetapi merujuk kepada latihan-latihan spiritual-magis secara umum. Pengarang kita ini juga tidak menjelaskan tentang jenis latihan dan pengetahuan mistik yang diajarkan Kiai Labang. Nama Kiai Labang sama sekali

tidak terdapat dalam sumber-sumber saya yang belakangan, tertulis maupun lisan. Dia rupanya tidak memberikan dampak yang bertahan lama—kecuali kalau orang yang dimaksud Mas Rahmat dengan nama ini tidak lain adalah Kiai Kholil yang terkenal.

Kiai Madura paling awal yang masih dikenang dan dihormati oleh generasi sekarang adalah Kiai Mohammad Kholil dari Bangkalan, yang meninggal sekitar tahun 1925 tetapi sudah memimpin sebuah pesantren ketika Mas Rahmat berkunjung ke sana. Beberapa kiai Jawa Timur dan Madura menganggapnya sebagai nenek-moyang spiritual dan intelektual mereka, karena guru mereka, guru-dari-guru mereka, atau generasi mereka yang lebih awal belajar di pesantrennya. Di antara para pendiri Nahdlatul Ulama yang paling terkenal semuanya belajar langsung kepada Kiai Kholil. Mungkin inilah yang menyebabkan keharuman namanya lebih menonjol setelah dia meninggal dunia daripada ketika dia masih hidup. Kiai Kholil belajar di Makkah pada tahun 1860-an, dan kembali ke Madura sebagai seorang guru, baik dalam ilmu batin (esoterik) maupun ilmu *zhahir* (eksoterik). Legenda tentang perilakunya yang penuh keajaiban banyak sekali; dia dianggap sebagai seorang *wali* dan memiliki kekuatan mistis dan magis luar biasa. Gambaran ini membuat dirinya sangat serupa dengan Kiai Labang yang disebutkan oleh Mas Rahmat. Dia tampaknya tidak berafiliasidengan salah satu tarekat tertentu, selain mempunyai reputasi sebagai seorang sufi besar.[3]

Meskipun dapat dipastikan bahwa sekitar waktu yang sama, paling lambat selama tahun 1880-an—sebagaimana yang kami kumpulkan dari sumber-sumber eksternal—tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah mulai memperoleh tempat berpijak di kalangan masyarakat Madura, namun baru beberapa waktu kemudian ada seorang guru tarekat tersebut yang menetap di pulau Madura.

Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah

Qadiriyah dan Naqsyabandiyah muncul sebagai dua tarekat yang sangat berbeda, masing-masing dengan tradisi dan teknik spiritual yang tersendiri, sejak abad ke-14. Ada banyak sufi yang berbai'at menjadi anggota dari kedua tarekat ini; sebagian

mereka mengamalkan latihan-latihan dalam kedua tarekat ini secara berurutan atau bergantian, sementara yang lain lebih mengutamakan salah satu di antara keduanya.

Namun, tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah adalah tarekat yang sama sekali baru dan berdiri sendiri. Dalam tarekat ini beberapa teknik yang dipilih dari tarekat Naqsyabandiyah dikombinasikan dengan teknik lain yang berasal dari tarekat Qadiriyah dan dijadikan sebagai suatu paket tunggal. Di antaranya termasuk bentuk meditasi tanpa suara yang biasanya merupakan bagian dari tarekat Naqsyabandiyah dan *dzikir* dengan suara keras (berisi pembacaan secara ritmis kalimat *La ilaha illallah*). Orang bergabung menjadi pengikut tarekat ini melalui suatu pembai'atan tunggal, sebagai pengganti dari dua kali pembai'atan terpisah oleh seorang *mursyid* tarekat Naqsyabandiyah dan Qadiriyah. Tarekat gabungan yang khas ini, sejauh yang saya ketahui, hanya mendapat pengikut di Indonesia; tetapi tarekat-tarekat serupa juga terdapat di seluruh dunia Islam.[4]

Orang yang dikenal sebagai pendiri tarekat baru ini—atau paling tidak orang pertama yang mempropagandakannya di kalangan masyarakat Indonesia—adalah seorang sufi Indonesia yang bernama Ahmad Khatib Al-Sambasi. Dia berasal dari Sambas di Kalimantan Barat, tetapi menetap dan mengajar di Makkah pada pertengahan abad ke-19. Dia membai'at sejumlah murid yang berasal dari Asia Tenggara menjadi pengikut tarekatnya, yang segera menggantikan kedudukan tarekat Sammaniyah sebagai tarekat yang paling populer di Nusantara. Inti ajarannya—beberapa petunjuk tentang berbagai ibadah dan teknik meditasi—terdapat dalam buklet berbahasa melayu sederhana yang berjudul *Fath Al-'Arifin*, yang disunting oleh seorang murid kepercayaannya.[5]

Ahmad Khatib menunjuk beberapa orang muridnya sebagai *khalifah*, yang paling dihormati dan terkenal di antaranya adalah Abdul Karim dari Banten, yang menggantikannya sebagai pemimpin tertinggi tarekat ini setelah dia meninggal dunia sekitar tahun 1878. Abdul Karim sering disebut dalam literature colonial, terutama dalam hubungannya dengan pemberontakan Banten 1888, dimana banyak pengikut tarekatnya yang terlibat. Pada massa hidupnya, ada beberapa khalifah lain dari tarekat ini di

Makkah, dan beberapa lagi di berbagai wilayah di Nusantara. Nampaknya tidak ada catatan tertulis yang menunjukkan siapa saja *khalifah* yang diangkat oleh Ahmad Khatib dan Abdul Karim, dan hanya secara kebetulan kami mengetahui nama-nama sebagian dari mereka. Para khalifahnya di Indonesia sekarang—yang saya ketahui—semuanya menelusuri jejak nenek-moyang spiritual mereka melalui Syaikh Abdul Karim, atau melaui salah satu dari dua orang tokoh sezamannya, Syaikh Tolhah (dari Cirebon) atau seorang Kiai Madura, Kiai Ahmad Hasbullah bin Muhammad. Sekarang, tarekat ini secara kasar dapat dibagi menjadi tiga cabang yang berafiliasi dengan tiga orang murid Ahmad Khatib tersebut.[6] Namun, ketika Abdul Karim masih hidup, dia diakui sebagai pimpinan pusat tarekat ini oleh semua *khalifah* dan pengikut, kecuali orang-orang Madura. Konsul Belanda di Jeddah melaporkan pada tahun 1888 bahwa Syaikh Abdul Karim secara umum diakui sebagai pemimpin tertinggi, kecuali oleh orang-orang Madura, yang mempunyai syaikh tersendiri, yaituseorang syaikh yang berasal dari Madura, Abdoelmoeti ('Abd A'-Mu'thi), yang juga menetap di Mekkah.[7]

Karena itulah menjelang akhir abad ke-19, tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah sudah memiliki cukup banyak pengikut di kalangan orang Madura, sehingga pantas untuk dicatat oleh seorang pengamat resmi Belanda. Lebih dari itu, loyalitas etnis primordial yang kuat telah menghasilkan sebuah organisasi tersendiri bagi orang-orang Madura yang menjadi pengikut tarekat, di bawah pimpinan seorang guru tarekat yang juga berasal dari Madura. Rupanya masih ada dua *khalifah* tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah asal Madura lainnya di Makkah, salah satunya adalah Ahmad Hasbullah yang sudah kita sebut di atas (jika ini bukan dua nama bagi satu orang yang sama). Para pewaris spiritualnya menyatakan bahwa Ahmad Hasbullah memang pernah menetap di Makkah dan merupakan seorang *khalifah* langsung dari Ahmad Khatib, tetapi beberapa inkonsistensi tertentu menunjukkan bahwa dia mungkin termauk generasi yang lebih belakangan.[8]

Kita sama sekali tidak mengetahui tentang organisasi tarekat ini di Madura sendiri, bahkan kita juga tidak mengenal nama-nama dari khalifah pertama yang aktif di pulau tersebut. Schrieke

memang diberitahu pada tahun 1919, sebagaimana dikatakan di atas, bahwa tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah mendapatkan "banyak sekali" pengikut, tetapi hanya menyebutkan Kiai Zainal Abidin dari Kwanyar sebagai seorang syaikh tarekat (1975[1920]: 31 1n). Karena nama kiai yang sama juga tertera dengan jelas dalam silsilah tarekat tandingannya, Naqsyabandiyah (lihat selanjutnya), maka informasi ini pun sangat meragukan, walaupun tidak sepenuhnya keliru.[9]

Beberapa guru tarekat asala Madura tersebut, emnurut sedikit informasi yang kita punyai, adalah mereka yang berafiliasi dengan pesantren Rejoso di Jombang (Jawa Timur). Pesantren ini didirikan pada sekitar pergantian abad inioleh seorang kiai Madura, Kiai Tamim, yang berasal dari Bangkalan. Ketika menantu yang sekaligus pengganti pertamanya sebagai pemimpin pesantren, Muhammad Khalil (alias Juremi)[10] menunaikan ibadah haji pada awal abad ke-20, di Makkah dia bertemu dengan Ahmad Hasbullah bin Muhammad, yang membai'atnya masuk tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dan mengangkatnya sebagai *khalifah*. Sejak saat itu Rejoso secara berangsur-angsur berkembang menjadi pusat penting dari tarekat tersebut. Menjelang akhir masa hidupnya, Khalil menyerahkan kepemimpinan tarekat kepada adik iparnya, Romli bin Tamim, salah seorang putra pendiri pesantren tersebut. Kiai Romli, yang sebelumnya menunjukkan sikap yang sangat skeptis terhadap tarekat, menjadi seorang penyebar yang sangat efektif dan menarik banyak murid dari seluruh Jawa Timur dan Madura. Menjelang saat kematiannya pada tahun 1958, jumlah mereka mencapai puluhan ribu; sebagian besar mereka adalah orang Jawa, namun orang Madura pun jumlahnya cukup besar.

Untuk membimbing jumlah pengikut yang besar ini, Kiai Romli membentuk suatu jaringan para wakilnya pada tingkat local, yang dikenal dengan *badal*. *Badal* diberi kewenangan untuk memberikan pelajaran dasar kepada para pengikut tarekat dan memimpin pertemuan zikir rutin, tetapi—berbeda dengan *khalifah*—mereka tidak diijinkan membaiat murid baru. Tidak jelas apakah Kiai Romli benar-benar memberikan wewenang kepada *khalifah*-nya untuk membai'at pengikut baru atau apakah semuanya harus dibai'at terlebih dahulu oleh Kiai Romli

sendiri. Namun, setelah Kiai Romli wafat, dua orang khalifah kesayangannya bertindak sebagai syaikh berdasarkan kehendak mereka sendiri dan bersaing dengan putranya, Musta'in Romly, untuk menggantikan kedudukannya. Kedua orang ini adalah Kiai Usman al-Ishaqi di Surabaya dan Kiai Ma'shum dari Tanggulangin (Sidoarjo). Yang terkahir ini meninggal dunia dua tahun kemudian, sementara Kiai Usman secara berangsur-angsur memperkuat posisinya sebagai guru pemimpin tarekat. Kiai Musta'in, yang belum mendapat latihan yang cukup dalam bidang tarekat dari ayahnya, harus mengakui keunggulan Kiai Usman dengan menerima bimbingannya selama jangka waktu yang terbatas. Belakangan Kiai Musta'in, yang memiliki keuntungan dari segi keturunan, memperkuat kedudukannya sebagai guru, tetapi dia tidak pernah benar-benar mengalahkan Kiai Usman. Tampaknya keduanya telah mencapai suatu kesepakatan, sehingga mereka membagi para pengikut tarekat mereka atas dasar yang kurang-lebih bersifat geografis. Tingkat persaingan tertentu tampaknya masih ada, tetapi mungkin lebih pada para pengikut mereka dariipada di antara mereka berdua.[11]

Baik Kiai Musta'in Romly maupun Kiai Usman Al-Ishaqi keduanya memiliki pengikut setia dan *badal* di kalangan masyarakat Madura. Selama tahun 1960-an, Kiai Usman juga memiliki seorang *khalifah* atau *badal* di Pulau Bawean, yang secara kultural ada kaitannya dengan Madura. Empat desa di sana, sebagaimana yang diamati Vredenbregt (1968: 44), mengamalkan tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah di bawah pimpinanifah tersebut—sementara para kiai lain di pulau tersebut sangat menentang tarekat. Kapan pun ada kesempatan, para pengikut tarekat di pulau ini mengunjungi Kiai Usman di Surabaya pada acara pembacaan *manaqib* Syaikh Abd Al-Qadir Al-Jilani[12] yang diselenggarakan sebulan sekali.

Menjelang tahun 1970, Kiai Musta'in Romly benar-benar merupakan kiai tarekat yang paling karismatik dan berpengaruh di Jawa Timur dan Madura, yang merupakan pusat jaringan dari empat puluh orang *badal* dan para pengikut yang diperkirakan berjumlah lima puluh ribu orang. Namun, posisinya ini menurun tajam akibat pilihan politik tidak populer yang diambilnya. Dengan

menggabungkan diri dengan Golkar pada saat hampir semua kiai menganggap mendukung Nahdlatul Ulama (pada pemilu 1971) dan kemudian kepada Partai Persatuan Pembangunan (PPP, [pada pemilu 1977 dan 1982]) sebagai kewajiban keagamaan. Sebuah aliansi ulama lain, rupanya didalangi oleh ulama dari pesantren Tebuireng, Jombang, menyampaikan ceramah-ceramah yang isinya bernada memojokkan Kiai MUsta'in dan berhasil menarik sejumlah besar pengikutnya keluar dari tarekatnya untuk kemudian menjadi pengikut guru tarekat yang lain. Lingkup tulisan ini tidak memungkinkan saya untuk membicarakan kontroversi ini secara rinci;[13] di sini saya hanya memberikan perhatian kepada beberapa data latar belakang yang relevan.

Daerah Jombang, dalam banyak hal, merupakan pusat Islam tradisional masyarakat Jawa (dan Madura). Di sini terdapat empat pesantren yang paling terkenal dan bergengsi, yang terletak (secara berurutan) di Tebuireng, Tambakberas, Denanyar, dan Rejoso. Tiga *rais* Nahdlatul Ulama, yang memimpin organisasi tersebut sejak berdirinya pada tahun 1926 sampai 1980, berafiliasi dengan tiga pesantren yang disebut pertama (menurut urutan di atas) dari empat pesantren tersebut. Rejoso tidak pernah diberi posisi yang menentukan dalam NU; pilihan Kiai untuk bergabung dengan Golkar mungkin didorong bukan hanya oleh besarnya ganjaran yang ditawarkan kepadanya (pemberian tanah dana bantuan untuk mendirikan universitas di dalam pesantren tersebut), tetapi juga karena adanya perasaan didiskriminasikan. Alasan kenapa Kiai Rejoso tidak pernah menjadi bagian dari lingkaran dalam NU tidak dengan serta merta menjadi jelas. Mereka adalah orang-orang Madura, sementara yang lain adalah orang-orang Jawa; mereka adalah kiai tarekat sementara yang lain tidak mengikuti, atau bahkan menolak, tarekat. Namun, dua factor ini saja hamper tidak dapat dikatakan sebagai factor yang menentukan. Etnisitas tidak memainkan peranan penting di dunia pesantren Jawa TImur. Keempat pesantren di atas menarik santri dari berbagai golongan etnis, baik Madura maupun Jawa. Dalam kenyataannya Pesantren Tebuireng jauh lebih populer di kalangan masyarakat Madura daripada Pesantren Rejoso. Namun, melalui jaringan tarekatnya, Kiai Romly dan kemudian Kiai Musta'in memperoleh jumlah

pengikut yang jauh lebih besar daripada kiai lain. Mereka berkali-kali dituduh lebih mengutamakan kuantitas daripada kualitas dan mengabaikan pendidikan yang benar bagi para santrinya dalam hal yang berkaitan dengan kewajiban *syar'iyyah*.

Namun, bagaimanapun juga, pembangkangann Kiai Musta'in—penyeberangannya dari NU ke Golkar—telah diganjar dengan hukuman dan inisiatif untuk menghukumnya dating dari Tebuireng. Seorang kiai yang mempunyai hubungan dengan pesantren ini, Kiai Adlan Ali, yang sebelumnya pernah mengamalkan tarekat tetapi bukan seorang *khalifah*, dimunculkan sebagai guru tarekat alternative terhadap Kiai Musta'in Romly. Dia mendapatkan latihan tarekat dari kiai tarekat lain di Jawa Tengah, Kiai Muslikh dari Mranggen, dan ditunjukan sebagai *khalifah*-nya untuk wilayah Jawa Timur.[14] Dalam beberapa tahun kemudian, sepuluh orang *badal*, yang didesak oleh para aktivis NU, memindahkan janji kesetiaannya dari Kiai Musta'in kepada Kiai Adlan Ali.

Konflik tersebut menimbulkan perpecahan dalam organisasi induk tarekat "ortodoks", Jam'iyyah Ahl Al-Thariqah Al-Mu'tabarah. Perhimpunan ini didirikan sejak tahun 1957 dan mencakup tarekat-tarekat penting di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Sebuah dokumen yang lebih belakangan menyebutkan tidak kurang dari 44 tarekat yang dianggap ortodoks (*mu'tabar*, secara harfiah berarti "dihormati"), tetapi mayoritas besar anggotanya adalah penganut tarekat Nasyabandiyah atau Qadiriyah wa Naqsyabandiyah. Organisasi ini rupanya tidak jalan sampai pertengahan 1970-an, keika sebuah kongres menyangkut dirinya, posisi Kiai Musta'in masih sangat kuat sehingga dia terpilih menjadi pimpinan Jam'iyyah tersebut. Empat tahun kemudian, bersamaan dengan Kongres NU ke-26, aliansi anti Mustas'in mengadakan kongres tersendiri, yang dihadiri oleh banyak kiai yang juga hadir pada Kongres tahun 1975. Sebuah kepengurusan baru, yang tidak termasuk Kiai Musta'in dan orang-orang yang setia kepadanya, dibentuk; dan untuk menunjukkan kesetiannya kepada NU, nama perhimpunan ini ditambah dengan kata "An-Nahdliyyah". Sejak saat itu ada dua organisasi induk tarekat, dengan nama yang hampir sama. Kiai Musta'in dan, setelah meninggalnya, penggantinya menganggap bahwa organisasi merekalah satu-satunya organisasi yang sah,

tetapi *Jam'iyyah Al-Tariqah Al-Mu'tabarah Al-Nahdliyyah* jelas lebih besar dan lebih penting. Organisasi yang kedua ini tetap sangat didominasi oleh Tebuireng.

Orang-orang Madura yang menjadi pengikut Kiai Musta'in menghadapi dilemma di dalam diri mereka setelah kepindahan sang Kiai ke Golkar (bagi orang Madura, perbuatan itu masih dianggap lebih berdosa daripada dalam pandangan orang Jawa). Beberapa *badal* memilih menjadi pengikut Kiai Usman di Surabaya, yang sama sekali tidak terlibat dalam hal itu; sementara sebagian yang lain ternyata bergabung dengan Kiai Adlan Ali. Banyak pengikutnya yang menjadi kehilangan minatnya sama sekali kepada tarekat tersebut. Tarekat Tijaniyah telah mengalami banyak kemajuan di masyarakat Madura justru pada tahun-tahun itu. Kita hanya dapat menduga berapa banyak anggota tarekat itu yang berpindah ke tarekat yang lain, tetapi yang pasti tidak sedikit jumlahnya. Di antara orang Madura pengikut Tijaniyah yang saya wawancarai, terdapat beberapa orang yang mengaku bahwa mereka sebelumnya pernah menjadi pengikut tarekat Qadiryah wa Naqsyabandiyah. Seorang kiai tarekat Tijaniyah yang masih muda, Kiai Badrut Tamam dari Banyuates, mengatakan kepada saya bahwa ayahnya adalah seorang *badal* dari Kiai Musta'in dan dia sendiri juga belajar tarekat kepada Kiai Musta'in sebelum menjadi penganut tarekat Tijaniyah.[15]

Tarekat Nasyabandiyah

Tarekat Nasyabandiyah, sebagaimana dikatakan, sekarang merupakan tarekat yang paling banyak diikuti masyarakat Madura, baik yang ada di Pulau Madura sendiri (tarekat ini ada di semua kabupaten) dan di berbagai komunitas Madura di tempat lain. Tarekat ini sangat berpengaruh di kalangan masyarakat Madura yang ada di Kalimantan Barat. Sudah lebih dari setengah abad hingga sekarang para guru tarekat Naqsyaandiyah dari Madura secara teratur mengunjungi komunitas yang jauh ini untuk memberikan bimbingan spiritual. Sebagian sangat besar orang Madura menjadi pengikut tarekat Naqsyabandiyah; bagi komunitas ini, Islam hampir sama artinya dengan tarekat Naqsyabandiyah.

Tarekat Naqsyabandiyah juga memiliki pengikut di kalangan orang Jawa, tetapi mereka termasuk ke dalam cabang lain dari tarekat tersebut, yang dikenal dengan Khalidiyah, sementara para guru tarekat Madura menyebut cabang tarekat mereka sendiri dengan nama tarekat *Mazhariyah*.[16] Orang Madura pertama yang menjadi guru cabang tarekat ini adalah seorang yang bernama Abdul Azim dari Bangkalan, yang menghabiskan banyak waktunya di Makkah pada akhir abad ke-19. Dia dibai'at menjadi pengikut tarekat Naqsyabandiyah dan dijadikan *khalifah* oleh Syaikh Muhammad Shalih Al-Zawawi.

Snouck Hurgronje, dalam bukunya yang terkenal tentang Makkah (1889), mengagumi Muhammad Shalih ini, dengan memuji keseriusannya dan kedalaman ilmunya. Berbalikan dengan dua Syaikh tarekat Naqsyabandiyah yang lain (Sulaiman Efendi dan Khalil Efendi, wakil utama tarekat Khalidiyyah di Makkah), yang disebutkan Snouck dengan nada merendahkan, Muhammad Shalih baru bersedia membai'at seseorang menjadi pengikut tarekatnya setelah merasa yakin bahwa orang tersebut sudah memiliki ilmu yang memadai tentang Islam yang formal dan menunaikan syariat Islam. Para Syaikh yang lain sangat gemar menambah pengikut sehingga mereka membai'at semua orang, dan sangat gampang mengangkat seseorang menjadi *khalifah*. Sulaiman Efendi mempunyai banyak *khalifah* di seantero Sumatera dan Jawa, Muhammad Shalih hanya memiliki beberapa orang khalifah. Muridnya kebanyakan berasal dari Pontianak dan Riau daratan; tetapi satu-satunya komunitas tempat cabang tarekat Naqsyabandiyahnya berakar dan tetap bertahan adalah di masyarakat Madura. Banyak orang Madura yang berkunjung ke Makkah belajar kepada *khalifah* dari Muhammad Shalih Al-Zawawi, Abdul Azim Al-Manduri. Ketika menetap selama bertahun-tahun di Makkah (dan mungkin dalam beberapa kasus saja setelah kepulangannya ke Bangkalan), Abdul Azim menunjuk tidak kurang dari empat, atau bahkan lima, orang *khalifah* di pulau tersebut. Masing-masing *khalifah* ini kemudian menunjuk paling tidak seorang *khalifah* lainnya. Hubungan antar para guru dalam jaringan yang luas di Madura ini tetap lebih rukun dan kooperatif dibandingkan dengan di banyak tempat lainnya. Pola yang lebih

unik juga berkembang, dimana para Syaikh saling mengunjungi murid Syaikh yang lain, dan para pengikut menganggap beberapa Syaikh sekaligus sebagai pembimbing spiritual mereka.

Karena tidak ada dokumen yang lain, *silsilah* guru-guru tarekat merupakan sumber yang berharga sebagai informasi dasar. Kebanyakan *silsilah* dimaksudkan sebagai mata rantai yang menyambung hubungan antara guru-murid, sejak dari Nabi Saw. sendiri sampai kepada sang guru, dan tentu saja memuat nama-nama pendiri dan pribadi terkemuka lainnya dari tarekat tersebut. *Silsilah* tarekat Nasyabandiyah yang ada di kalangan masyarakat Madura—sebagaimana yang saya temukan—agak lebih rumit. Sebagai contoh, di bawah ini saya kutipkan *silsilah* seorang pembantu guru (*wakil*, yang sejajar pengertiannya dengan *badal* di kalangan orang Jawa Timur) tarekat tersebut di Singkawang, Kalimantan Barat. Saya hanya menyalin sebagian, dari Syaikh Muhammad Shalih sampai *khalifah* yang sekarang, dan menambahkan tempat kediaman dan tahun kematiannya sebagaimana yang diberitahukan informan kepada saya.

Muhammad Shalih [Al-Zawawi]
Abdul Azim (meninggal di Bangkalan 1916)
Kholil Bangkalan (meninggal 1925)
Hasan Basuni (Pakong, Pamekasan)
Zainal Abidin (dari Kwanyar, Bangkalan; meninggal 1939)
Syabrawi (Prajan, Sampang)
Jazuli (berasal dari Batu Ampar, menetap di Tattangoh, Sampang)
Sirajuddin (Sampang)
Fathul Bari (Ombul, Sampang; meninggal di Paniraman, Kalimantan Barat, pada 1960)
Syamsuddin (Sumberanyar, Pamekasan)
Zainal Abidin (juga di Ombul)
Mahfudz (Kajuk, Sampang)
Darwisy (Ombul, Sampang)
Makshum (Kepanjen, Malang Selatan)

Ini adalah *silsilah* yang sangat panjang untuk jangka waktu yang hanya berlangsung satu abad, dan akan segera tampak bahwa *tidak* setiap orang yang disebut berarti murid dari orang yang di atasnya dan guru dari orang yang ada di urutan bawahnya. Pada saat wawancara dilakukan, empat guru terakhir yang terdapat dalam *silsilah* ini masih hidup, dan informan saya menganggap mereka semua sebagai gurunya—mereka semua secara teratur mengunjungi Kalimantan Barat dan dia telah mendapatkan pengajaran dari masing-masing guru tersebut. Di bagian yang lebih atas dari silsilah ini, Hasan Basuni, Zainal Abidin, Syabrawi dan Jazuli, keempatnya adalah *khalifah* dari Abdul Azim sendiri. Biasanya hanya salah satu dari mereka yang disebutkan dalam silsilah; pencantuman mereka semua tampaknya menunjukkan bahwa mereka secara kolektif dianggap sebagai perwujudan dari tarekat. Tercantumnya nama Kiai Kholil (dari Bangkalan) dalam silsilah ini sedikit mengherankan; dia barangkali tidak pernah mengajarkan tarekat tersebut atau pun tarekat lainnya, dan barangkali namanya dicantumkan hanya karena prestisenya yang luar biasa (bandingkan catatan kaki no. 3). Ternyata, namanya tidak tertera dalam *silsilah* tarekat Naqsyabandiyah Madura lainnya yang saya temukan.

Silsilah di atas, walaupun menyebutkan beberapa guru dalam setiap generasi, hanya memuat sebagian dari seluruh syaikh tarekat Naqsyabandiyah Madura. *Silsilah* dari beberapa guru yang sekarang menyebut beberapa nama yang sama, di samping beberapa nama lain. Berbagai *silsilah* yang saya kumpulkan, dan informasi tambahan yang diberikan oleh beberapa guru tarekat Madura yang saya wawancarai, menunjukkan bahwa terdapat tiga jalur utama, tiga kelompok syaikh tarekat, walaupun terdapat hubungan antara ketiganya.[17] Para syaikh tersebut tidak hanya saling berkaitan satu dengan yang lain dalam hubungan guru-murid, tetapi ada banyak hubungan darah dan perkawinan. Dalam jaringan tersebut kita dapat melihat tiga pengelompokan, dengan pusat-pusat daya tarik yang agak berbeda secara geografis, dengan—secara berurutan—Fathul Bari, Ali Wafa, dan Muhsin Ali sebagai tokoh terpentingnya.

Fathul Bari adalah guru tarekat Naqsyabandiyah pertama yang mengunjungi masyarakat Madura di Kalimantan Barat pada tahun 1937. Komunitas tersebut sebagian besar berasal dari Sampang, dan barangkali bukanlah suatu kebetulan bahwa seorang Syaikh yang berasal dari daerah yang sama jugalah yang terpikir untuk memenuhi kebutuhan spiritual para transmigran tersebut (atau menyebarkan pengaruhnya ke seberang pulau). Dia pulang pergi ke Kalimantan Barat secara teratur, menetap beberapa bulan untuk setiap kali kunjungannya, dengan membimbing zikir, *muraqabah* dan amalan lain di beberapa masjid besar dan membai'at sejumlah besar orang menjadi anggota tarekat. Ketika dua orang muridnya sudah mencapai kemajuan pesat sehingga dapat ditunjuk sebagai *khalifah*-nya (salah seorang di antaranya dijadikan menantu), dia juga mengirim mereka ke Kalimantan, bergiliran dengan dirinya sendiri. Kiai Mahfudz menjadi *khalifah*-nya pada tahun 1954, dan ingat bahwa ia dikirim pada tahun selanjutnya kesana.[18] Zainal Abidin juga berangkat setiap tahun, dan pada tahun 1960-an, ketika Fathul Bari sendiri sudah meninggal, murid ketiga mulai ikut bergantian mengunjungi Kalimantan. Murid ini adalah Habib Muhsin Aly, seorang yang dari berbagai sudut agak berbeda dengan guru-guru lainnya.[19]

Dengan demikian ada empat guru, yang masing-masing menghabiskan waktunya kira-kira tiga bulan setahun di Kalimantan Barat. Ketika Kiai Muhsin meninggal dunia pada tahun 1980, putra Kiai Mahfudz, Makshum, mengmabil-alih tugasnya, dan beberapa tahun kemudian Zainal Abidin mendelegasikan tugasnya kepada saudara iparnya yang sekaligus *khalifah*-nya, Darwisy (yang, setelah menunaikan ibadah Haji menggunakan nama baru, Haji Is'mail). Menurut Kiai Mahfudz, di Kalimantan Barat sekarang terdapat tiga ratus masjid yang berafiliasi dengan tarekat Naqsyabandiyah, dan selama kunjungan tahunan mereka para guru tersebut setiap hari memimpin amalan tarekat di masjid yang berbeda.

Muhsin Aly Al-Hinduan bukanlah orang Madura asli, tetapi seorang keturunan Arab golongan *sayyid (habib)*, yang lahir di Sumenep. Agaknya tidak umum bagi orang Arab Indonesia mengikuti suatu tarekat (kecuali "tarekat keluarga" para *sayyid*

Hadhrami, Ba'alawiyyah). Namun, Muhsin Aly Al-Hinduan belajar tarekat Naqsyabandiyah dari beberapa guru, pertama-tama kepada Kiai Sirajuddin, kemudia Kiai Fathul Bari, dan akhirnya kepada Kiai Syamsuddin. Dua guru yang pertama meninggal dunia sebelum Habib Muhsin Aly mwnerima ijazah sebagai *khalifah*, yang diharapkannya, tetapi guru yang ketigalah yang menunjuknya. Muhsin Aly pernah meminta bimbingan ruhani kepada guru Naqsyabandiyah lain yang paling terkenal di Madura, Kiai Ali Wafa dari Ambunten, dan meminta ijazah pula untuk mengajarkannya dari dua khalifah Fathul Bari, Kiai Zainal Abidin dan Kiai Mahfudz.[20] Perilakunya yang rendah hati ini memungkinkannya untuk ikut serta dalam tim yang melakukan kunjungan tahunan ke Kalimantan Barat. Perkawinannya dengan seorang saudara perempuan Kiai Mahfudz semakin memperkuat hubungannya dengan tim tersebut.

Setelah diakui sebagai seorang guru (*mursyid*), Habib Muhsin Aly dalam waktu singkat jauh mengungguli guru-guru lainnya, dan hal ini tampaknya menyebabkan kecemburuan yang dapat dimengerti. Kecemburuan tersebut berkembang menjadi rasa permusuhan ketika, menjelang akhir masa hidupnya, Habib Muhsin Aly mulai melarang para muridnya menerima bimbingan dalam ilmu tarekat dari guru yang lain, dengan alasan bahwa para guru tersebut belum mencapai martabat yang cukup tinggi. Barangkali benar bahwa Habib Muhsin Aly memang lebih luas pengetahuannya daripada para guru tarekat Naqsyabandiyah sebayaya; dia memang mengetahui secara lebih mendalam ilmu-ilmu agama Islam dan lebih menguasai kepustakaan tarekatnya. Dia menerbitkan ulang risalah singkat yang ditulis Abdul Azim Al-Manduri (yang ternyata adalah terjemahan bahasa melayu dari sebuah risalah yang ditulis oleh Muhammad Shalih Al-Zawawi untuk para muridnya yang berasal dari Indonesia) dan menulis sedniri beberapa buku kecil. Sekitar pertengahan 1970-an, dia dianggap sebagai ulama Kalimantan Barat yang paling luas pengetahuannya, dan juga paling berpengaruh, tidak hanya di kalangan orang Madura saja tetapi juga di kalangan pemeluk Islam secara luas.[21] Ternyata pengaruhnya tidak lagi terbatas pada daerah Madura dan Kalimantan Barat, tetapi pada berbagai

komunitas pengikutnya yang juga berkembang di tempat lain. Saya menemukan kelompok semacam itu di Banjarmasin dan Ujung Pandang, dan sangat mungkin masih ada di tempat lain.

Namun, popularitasnya segera menyurut ketika dia masuk Golkar pada masa menjelang pemilu 1977. Pada tahun-tahun tersebut, beberapa kiai dapat melakukan hal yang sama tanpa mengalami pengucilan, namun Habib Muhsin Aly mengalami problem yang sama jenisnya dengan yang dihadapi Kiai Musta'in Romly. Orang Madura secara keseluruhan lebih setia kepada parta politik Islam PPP dibandingkan dengan kelompok etnis lainnya, dan Sampang adalah daerah yang paling setia memberikan dukungan kepada partai ini. Sebagaimana pada umumnya merka yang berasal dari Sampang, orang-orang Madura di Kalimantan Barat juga sangat fanatic dalam pemihakan mereka kepada PPP. Saudara ipar Habib Muhsin Aly, Kiai Mahfudz—yang juga pernah menjadi gurunya—memutuskan hubungan dengannya. Dan sejumlah besar pengikut Habib Muhsin Aly juga melakukan hal yang sama. Namanya bahkan dihapus dari *silsilah* yang dikutip di atas, walaupun responden saya sebelumnya juga menganggap Habib Muhsin Aly sebagai salah seorang gurunya.

Perselisihan politik dan kecemburuan pribadi sulit dipisahkan dalam konflik antara Habib Muhsin Aly dengan sesama para guru Naqsyabandiyah lainnya. Karena semakin dikucilkan, pengikutnya mulai menunjukkan cirri-ciri sebuah sekte. Karena tidak menemukan seorang pun yang memenuhi syarat di antara para muridnya, Habib Muhsin Aly juga menolak menunjukkan seorang *khalifah* dan meninggal dunia tanpa menunjuk seorang penggantinya. Orang-orang yang sangat setia menganggap diri mereka masih dibimbing oleh ruhnya, tetapi banyak di antaranya yang mencari guru pembimbing lain yang masih hidup. Di Kalimantan Barat, sebagian mereka kembali kepada guru yang lain dari tim yang telah disebutkan di atas, sementara kebanyakan pengikutnya di Sulawesi Selatan mengikuti seorang guru tarekat Madura yang lebih jauh jaraknya, Kiai Lathifi dari Gondang Legi (Malang Selatan) sebagai pembimbing spiritual mereka. Putra Habib Muhsin Aly, Amin, menghabiskan banyak waktunya dengan mereka yang masih setia, dan mengaku menerima pengajaran

spiritual dari ayahnya melalui mimpi-mimpinya. Adalah bukan mustahil bahwa pada suatu hari dia akan diangkat menjadi pengganti ayahnya—yang lama ditunggu-tunggu—melalui mimpi.

"Kelompok" ketiga berawal dari Kiai Jazuli dari Tattangoh (Pamekasan), yang memberikan kesan yang menyenangkan bagi Schrieke, dan juga memiliki reputasi yang sangat tinggi di kalngan sesama ulama di Madura. Murid Kiai Jazuli yang paling terkenal adalah Ali Wafadari Ambunten (di pantai sebelah utara Sumenep), yang mengukir reputasi gemilang baik bagi dirinya sendiri maupun bagi tarekat Naqsyabandiyah. Namanya sangat terkenal di kalangan orang Madura di seluruh pulau tersebut dan juga di Jawa Timur. Seorang *khalifah* Kiai Jazuli yang kurang dikenal secara luas adalah putranya sendiri, Kiai Damanhuri, yang memimpin sebuah pesantren di Sampang (Touwen-Bouwsma 1988:217).

Kiai Ali Wafa tidak memiliki pengganti yang bisa mencapai reputasi yang sama dengannya. Menurut banyak informan, dia tidak menunjuk seorang *khalifah* sama sekali; tetapi itu suatu kekeliruan. Ia memberikan ijazah sebagai khalifah kepada sejumlah orang. Yang paling terkemuka di antara mereka ini adalah Kiai Abdul Wahid Khudzaifah dari Omben (Pamekasan), putra Kiai Khudzaifah yang—menurut sang putra—adalah *khalifah* dari Ahmad Syabrawi dan salah seorang guru dari Kiai Ali Wafa. Seorang adik laki-laki Kiai Abdul Wahid, Kiai Sya'duddin, juga seorang khalifah dan demikian juga—mungkin mengejutkan—saudara perempuannya, Nyai Thobihah. Nyai Thobihah mengajarkan tarekat kepada, dapat dipastikan, hanya para santri putri.[22]

Sementara Kiai Fathul Bari dan para penggantinya menyebarluaskan tarekat Naqsyabandiyah di kalangan masyarakat Madura di Kalimantan Barat, Kiai Ali Wafa dan Kiai Abdul Wahid menyebarkannya di kalangan masyarakat Madura yang berada di Jawa Timur dan pulau-pulau yang terletak di sebelah timurnya. Kiai Abdul Wahid melakukan kunjungan tahunan ke komunitas nelayan di Muncar (sebelah selatan Banyuwangi) dan ke pulau Sapudi, serta mengunjungi wilayah Surabaya setiap bulan. Dia bahkan mengaku mempunyai murid di Singaraja, pantai utara Bali.[23]

Khalifah Kiai Ali Wafa yang lain adalah Kiai Lathifi Baidowi dari Gondang Legi, Malang Selatan. Ayahnya, adik dari Fathul Bari, menetap di sana sekitar tahun 1925. Kiai Lathifi belajar tarekat Naqsyabandiyah kepada beberapa orang mursyid di Madura, dan akhirnya diberi ijazah untuk mengajarkannya oleh Kiai Wafa. Belakangan dia memperoleh ijazah lagi dari seorang guru dari Makkah yang sangat dihormati di lingkungan NU, Sayyid Muhammad bin 'Alwi Al-Maliki (yang lebih dikenal karena afiliasinya dengan tarekat Tijaniyah).[24] Kiai Lathifi memiliki lingkungan pengikutnya sendiri di Jawa Timur, dan bahkan—sebagaimana telah disebutkan di atas—dijadikan sebagai guru spiritual baru oleh mayoritas murid Habib Muhsin Aly dari kalangan orang-orang Bugis dan Mkassar.

Tarekat Tijaniyah

Tarekat besar dan internasional yang terakhir masuk ke Madura adalah tarekat Tijaniyah. Tarekat ini sudah masuk ke Jawa Barat lebih awal, pada akhir tahun 1920-an, dan menimbulkan kontroversi di wilayah Cirebon (yang dibicarakan secara rinci dalam Pijper 1934). Pada saat itu, ajaran tarekat ini mendapat gugatan keras. Para ulama dibuat marah oleh pernyataan bahwa para pengikut tarekat Tijaniyah akan diperlakukan secara khusus pada hari kiamat (atau lebih eksplisit, bahwa mereka dan keturunannya sampai tujuh generasi dijamin akan masuk surga), dan bahwa pahala yang diperoleh dari membaca *Shalawat Al-Fatih*, doa tarekat Tijaniyah, sama dengan membaca seluruh Al-Quran sebanyak ribuan kali. Lebih dari itu, para pengikut tarekat Tijaniyah diminta untuk melepaskan afiliasinya dengan para guru (tarekat) lainnya, yang dalam pandangan syaikh saingannya dianggap sebagai praktik bisnis yang culas. Pada muktamar NU keenam, yang diadakan di Cirebon, ajaran tarekat Tijaniyah dijadikan bahan pembicaraan. Pada saat itu, ia merupakan isu yang peka, karena guru utama dari tarekat Tijaniyah di wilayah Cirebon, Kiai Anas dari Buntet, adalah adik dari Kiai Abbas Buntet, pilar pendukung NU yang sangat terkemuka di Jawa bagian barat; sementara penentangnya juga termasuk tokoh-tokoh yang

berpengaruh. Akhirnya dicapai sebuah solusi diplomatis, dimana muktamar menyatakan bahwa amalan-amalan tarekat Tijaniyah juga termasuk *mu'tabarah*, namun tidak memberikan pernyataan tentang klaim-klaim ekstrem dari tarekat tersebut.

Tarekat ini masuk ke Madura bukan melalui Jawa Barat, tetapi langsung dari tanah Arab. Dua orang Kiai muda asal Madura, Kiai Jauhari dan Kiai Chozin, yang belajar di Makkah dan berbai'at menjadi pengikut tarekat Tijaniyah dan diangkat menjadi *muqaddam* disana,[25] mulai mengajarkan tarekat ini setelah mereka kembali pada tahun 1930-an. Kiai Jauhari kembali untuk menggantikan bapaknya, Kiai Khatib, di Pesantren di Prenduan; sementara Kiai Chozin menetap di Beladu, di daerah Probolinggo. Kedua orang kiai ini rupanya lebih hati-hati dalam mengajarkan tarekat Tijaniyah, dengan mengajarkan doktrin tarekat yang telah menyebabkan kegemparan seperti di Cirebon hanya bagi mereka yang sudah dibai'at saja, dan menjelaskannya dengan menggunakan metafor-metafor. Konflik yang serupa dengan yang telah terjadi di Cirebon tidak terjadi di sini, dan berbagai aktivitas tarekat berjlan hampir tanpa teguran.[26] Kiai Chozin membai'at banyak orang menjadi anggota tarekat Tijaniyah di daerah Probolinggo dan, setelah beberapa waktu, menunjuk dua orang *muqaddam* lain: Kiai Ahmad Taufik Hidayatullah dari Genggong (Kraksaan) dan adiknya sendiri, Kiai Muchlas. Kiai Jauhari menunjuk putra sulungnya, Kiai Tijani, untuk menggantikan tugasnya sebagai *muqaddam*.

Dalam beberapa hal Kiai Jauhari lebih progresif daripada kebanyakan Kiai Madura lainnya. Dia mengirim putra-putranya untuk belajar di Pondok Pesantren Modern Gontor, dan kemudian mendorong mereka mengembangkan pesantren di Prenduan dengan membentuk sebuah lembaga untuk pendidikan Islam yang lebih tinggi yang mengikuti model Gontor. (Pesantren ini dipimpin oleh adik Kiai Tijani, Kiai Idris, yang tidak mengamalkan tarekat). Sebagaimana bapaknya, Kiai Tijani melanjutkan pelajarannya ke Makkah. Dia tidak membatasi kontaknya hanya kepada lingkungan tradisionalis di sana, dan kemudian menjadi seorang anggota staf dari *Rabithah Al-'Alam Al-Islami* (yang disponsori Arab Saudi). Dia juga memperkuat ikatan dengan Gontor dengan menikahi putrid

Kiainya, Kiai Imam Zarkasyi. Kiai Tijani juga menjamin bahwa TMI Prenduan adalah salah satu dari sedikit pesantren di Indonesia yang ijazahnya diakui oleh universitas negeri di Arab Saudi: universitas Umm Al-Qura di Makkah dan Islamic University di Madinah. Karena tidak berada di Prenduan secara terus-menerus, Kiai Tijani tidak mempunyai kesempatan untuk memimpin berbagai kegiatan tarekat di Madura sendiri (ada orang yang mempertanyakan apakah ketidakhadirannya dalam waktu yang lama mungkin mencerminkan keengganannya untuk bertindak sebagai seorang guru tarekat). Tugas tersebut didelegasikan kepada dua orang wakilnya, Jamaluddin Abdussomad di Kapedi dan Mushab Fatawi di Prenduan sendiri (Driyantono 1987: 14-7).

Keterikatan kiai Prenduan dengan modernisme dan puritanisme Islam (Gontor dan Rabithah) boleh jadi dianggap sesuatu yang tidak terlalu cocok dengan seorang guru tarekat. Kalangan muslim modernis dan puritan biasanya sangat menentang tarekat, terutama praktik-praktik pemujaan tokoh yang menyatu di dalamnya. Tempat-tempat pemondokan mereka ditutup, makam-makam mereka dihancurkan; ketika keluarga Saudi berkuasa di Makkah dan Madinah. Namun, tarekat Tijaniyah adalah salah satu tarekat yang merupakan bagian dari gerakan reformis yang lebih luas pada akhir abad ke-18 dan ke-19 yang dikenal dengan "neosufisme". Fazlur Rahman, yang menciptakan istilah tersebut, mendefinisikannya secara singkat sebagai "Sufisme yang mendasarkan diri pada pandangan-pandangan ortodoks yang sudah diperbaharui dan diinterpretasikan dalam pengertian aktivis" (1979: 206). Walaupun keseluruhan konsep neo-Sufisme tersebut bukan tidak digugat,[27] adalah benar bahwa tarekat Tijaniyah memiliki banyak kesamaan dengan berbagai gerakan reformis, misalnya penentangannya terhadap pemujaan wali dan praktik-praktik ekstatik. Mengenai aktifisme, dalam penyebarluasannya melalui Afrika Barat, tarekat Tijaniyah telah membuktikan dirinya sendiri sebagai sebuah gerakan yang sangat militant, yang secara tegas menentang berbagai praktik animin (dan juga tarekat saingannya, yang lebih tradisional, Qadiriyah). Di Republik Turki, sebuah kelompok kecil penganut tarekat Tijaniyah adalah orang-orang Muslim pertama yang secara terbuka

menentang rezim sekularis Kemalis sekitar tahun 1950 (Abun Nasr 1965). Kiai tarekat Tijaniyah Jawa Barat, Badruzzaman dari Garut, juga ikut ambil bagian dalam fase-fase awal gerakan Darul Islam dan memimpin pengadilan agamanya.

Namun, kecocokan tarekat Tijaniyah dengan reformisme tidak perlu dibesar-besarkan. Tidak kurang dari seorang Rasyid Ridha yang menulis pengutukan keras terhadap tarekat tersebut (Abun Nasr 1965: 177-8). Di Saudi Arabia, tarekat Tijaniyah—sebagaimana tarekat lainnya—secara resmi tidak diijinkan, walaupun sikap resmi tersebut rupanya lebih lunak kepada mereka dibandingkan kepada tarekat yang lain.

Setelah kehadiran yang tidak menunjukkan kemajuan yang mengesankan selama hampir setengah abad, tarekat Tijaniyah tiba-tiba menjadi sasaran sebuah kontroversi baru pada awal tahun 1980-an (Abdurrahman 1988, 1990). Argumen-argumen formal yang dilontarkan sama dengan argument-argumen dalam perdebatan di Cirebon (Pijper 1934) tetapi perdebatan pada masa ini terjadi antara kiai-kiai Madura, dan memang sangat keras. Kontroversi tersebut merupakan respon terhadap pertumbuhan cepat yang telah dicapai tarekat Tijaniyah baru-baru ini yang menyadarkan kalangan masayarakat Madura yang berpendidikan rendah, khususnya di wilayah Pasuruan-Probolinggo dan di Bangkalan dan Surabaya. Pertumbuhan tersebut rupa-rupanya terjadi dengan mengakibatkan berkurangnya jumlah murid dari beberapa guru yang sudah mapan. Para guru lain tersebut merasa terganggu oleh gaya dari sebagian guru Tijaniyah, khususnya kiai muda Badri Masduqi dari Kraksaan. Kia Badri bergabung menjadi penganut tarekat Tijaniyah baru sekitar tahun 1980 dan berbai'at kepada Kiai Muhammad bin Yusof dari Surabaya, yang pada waktu itu merupakan *muqaddam* terkemuka tarekat Tijaniyah untuk Jawa Timur dan Madura.

Kiai Muhammad bin Yusof menerima pembai'atan pertama menjadi penganut tarekat tersebut di Makkah tetapi dia mendapatkan penunjukkan dirinya sebagai seorang muqaddam dari seorang kiai Cirebon, Kiai Khawi, menantu Kiai Abbas dari Buntet. Kepemimpinannya memberikan napas hidup baru

bagi tarekat Tijaniyah di wilayah tersebut dan dia memperoleh banyak murid. Kiai Badri hanyalah salah satu dari beberapa *muqaddam* yang ditunjuknya; *muqaddam* lainnya adalah Kiai Fauzan Fathullah di Sidogiri, Habib Ja'far di Brani (Pajarakan, Probolinggo), Kiai Badrut Tamam di Banyuates (Sampang Utara), dan Kiai Baidhowi di Surabaya. Kiai Baidhowi inilah yang menjadi pengganti Kiai Muhammad bin Yusof setelah kematiannya pada tahun 1984. Walaupun tarekat tersebut memiliki banyak pengikut di Bangkalan sekarang, tidak ada *muqaddam* di sana; daerah tersebut dipimpin oleh KIai Muhammad bin Yusof sendiri, dan sekarang oleh Kiai Baidhowi.

Penentang pertama terhadap tarekat Tijaniyah dating dari syaikh tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah. Kiai Usman Al-Ishaqi, yang telah disebutkan di atas, yang para pengikutnya termasuk ke dalam strata sosial yang sama dengan strata masyarakat yang direkrut Kiai Muhammad bin Yusof. Namun, karena perilaku dan rekrutmen murid baru yang dilakukan Kiai Badri secara agresiflah yang menyebabkan sebuah konflik serius meletus, yang baru bisa berakhir beberapa tahun terakhir. Ada berbagai laporan tentang asal-usul konflik tersebut, tetapi semuanya berkaitan dengan persaingan keras untuk mendapatkan murid dan perasaan sakit hati di kalangan sebagian guru yang kehilangan banyak murid karena berpindah ke tarekat Tijaniyah.[28]

Sudah cukup umum adanya orang-orang yang sudah berbai'at menjadi pengikut sebuah tarekat (atau disiplin spiritual lain) yang ingin mencoba guru baru yang lain dan mencari pembai'atan-pembai'atan tambahan. Namun, apabila sudah berbai'at kepada tarekat Tijaniyah, seseorang harus meninggalkan semua afiliasi-afliasi sebelumnya. Tarekat ini tidak dapat, paling tidak dalam teori, dikombinasikan dengan tarekat lain dan tidak mengizinkan para pengikutnya mengunjungi makam-makam atau tempat-tempat keramat lainnya atau menerima pelajaran dalam disiplin-disiplin ruhani lain. Karena itu, bagi para guru tarekat tersebut persaingan mencari murid menjadi sebuah *zero-sum game*: perolehan murid-murid bagi seorang guru berarti kehilangan murid bagi guru yang lain. Dan kehilangan murid-murid juga berarti hilangnya pemasukan, karena satu unsur penting dari hubungan antara kiai

dan murid adalah *"salam tempel"*, bersalaman sambil menyerahkan sejumlah uang.

Menarik untuk dicatat bahwa penganut tarekat Tijaniyah di Prenduan dan Sumenep tidak pernah terlibat dalam konflik. Kedua belah pihak dalam konflik tersebut berafiliasi dan memiliki ikatan primordial yang kuat dengan NU. Kiai Jauhari dari Prenduan dan para putra serta pengikutnya selalu menjauhkan diri dari berbagai organisasi politik—yang mungkin juga berarti bahwa mereka tidak begitu banyak menarik para simpatisan NU, dan merepresentasikan kelompok yang kurang mengancam dibandingkan propagandis tarekat Tijaniyah yang lebih baru yang berafiliasi dengan NU.[29]

Sebuah aliansi anti-Tijaniyah yang longgar secara berangsur-angsur muncul di Jawa Timur, tokoh terkemukanya adalah Kiai As'ad Syamsul Arifin dari Asem Bagus, Situbondo. Kiai As'ad adalah ulama Madura paling senior, yang dikenal secara nasional sebagai sesepuh NU. Dia menjadi tuan rumah Musyawarah Nasional ulama NU pada tahun 1983 dan muktamar NU ke-27 pada tahun 1984, yang secara umum dilihat sebagai sebuah pengakuan atas arti penting dirinya di dalam organisasi tersebut (untuk interpretasi yang lebih skeptis, lihat van Bruinessen 1991). Kiai As'ad merasakan kemajuan tarekat Tijaniyah sedang mengancam kekuasaannya sendiri, dan dia melawannya secara berhadap-hadapan, dengan menggunakan seluruh pengaruh yang dapat dia kerahkan. Dia menemukan sebuah risalah anti-Tijaniyah yang telah memainkan peranan penting dalam polemic tahun 1920-an dan mencetaknya kembali serta menyebarkannya secara luas, baik dalam bentuk aslinya yang berbahasa Arab maupun dalam terjemahan berbahasa Madura.[30] Muktamar NU 1984, sebagaimana mukatamar sebelumnya pada athun 1979, disertai juga dengan sebuah muktamar perhimpunan tarekat yang berafiliasi kepada NU (*Jam'iyyah Ahl Al-Thariqah Al-Mu'tabarah Al-Nahdhiyah*), yang telah disebutkan di atas. Kiai tarekat Tijaniyah bahkan tidak diundang ke muktamar tersebut, dan sebuah upaya bersama dibuat di sana untuk menolak status tarekat Tijaniyah sebagai tarekat yang *mu'tabar* ("dapat diterima", "ortodoks") dan mencabut keanggotaannya dari organisasi tersebut. Usaha ini gagal karena sebagian partisipannya enggan mencabut kembali keputusan yang

telah dibuat dalam muktamar NU tahun 1931.

Tarekat Tijaniyah—atau lebih tepatnya Kiai Badri dan Kiai seniornya Kiai Muchlas (adik Kiai Chozin)—melakukan serangan balik. Setiap kali saingan Kiai Badri yang pertama, Kiai Hasah Syaifurijal atau salah satu dari orangnya Kiai As'ad memberikan ceramah di suatu tempat, maka Kiai Badri atau Kiai Muchlas kemudian akan memberikan ceramah lain di tempat yang sama beberapa hari kemudian. Intelektual tarekat Tijaniyah Madura, Kiai Fauzan Fathullah dari Sidogiri, menulis sebuah buku apologetik yang membela tarekatnya (Fathullah 1995) yang juga disebarkan secara lebih luas. Walaupun buku tersebut tidak secara langsung menjawab serangan yang dilakukan oleh Dahlan, buku ini efektif karena ia menunjukkan bahwa pembelaan skriptual bagi tarekat tersebut dapat dilakukan (meskipun hanya beberapa pengikutnya saja yang akan mampu memahami berbagai argument-argumen dalam polemic tersebut). Tarekat Tijaniyah melakukan unjuk kekuatan dengan mengubah perayaan tahunan kecil-kecilan menjadi sebuah pertemuan nasional *muqaddam* dan pertemuan massa bagi para pengikutnya. Pada bulan Juli 1985, 15.000 pengikut tarekat ini hadir dalam pertemuan massa yang pertama.[31] Jumlah ini terus bertambah dari tahun ketahun, dengan semakin banyak pengikut dari Jawa Tengah dan Barat yang ikut ambil bagian.

Muqaddam dari Jawa Barat dan Tengah-lah yang berusaha menurunkan ketegangan di Jawa Timur dan mendobrak isolasi terhadap tarekat mereka. Mereka berusaha membuka dialog dengan kelompok-kelompok Muslim di luar dunia tarekat, dengan mengundang orang-orang luar untuk menghadiri pertemuan tahunan mereka. Mereka me-*lobby* ke dalam NU untuk memperoleh pengakuan yang lebih eksplisit dari beberapa tokoh terkemuka. Pada saat yang sama, mereka berusaha untuk mengurangi dominannya Kiai Badri dengan lebih menonjolkan *muqaddam* yang lebih moderat, yakni Kiai Baidhowi. Sementara itu Kiai As'ad sedang mendapatkan lawan-lawan baru di dalam tubuh NU, dan salah satu diantaranya, Idham Khalid, semakin menonjol dalam perhimpunan tarekat tersebut (van Bruinessen 1991). Penyelenggara muktamar tarekat tahun 1989 mengundang kiai tarekat Tijaniyah dan meyakinkan bahwa tidak akan ada

perdebatan lebih lanjut tentang tarekat ini. Tarekat Tijaniyah secara implicit telah diterima kembali sebagai bagian dari perhimpunan tersebut. Kiai As'ad tetap tidak berubah tetapi dia meninggal pada tahun 1990. Pada bulan Agustus 1991, tarekat Tijaniyah menyelenggarakan perayaan kemenangan di Stadium Senayan Jakarta, yang dihadiri oleh Wakil Presiden Sudharmono, sebagai salah seorang dari tamu kehormatan mereka. Tidak banyak kekhasan tarekat Tijaniyah yang tampak dalam perayaan ini; para pembicara utamanya adalah para da'I yang terkenal secara nasional dan bukan orang tarekat.

Kesimpulan

Orang Madura dikenal karena ketaatan mereka kepada Kiai mereka (kiai Jawa membicarakan ketaatan tersebut dengan nada mengolok-olok namun bercampur rasa iri). Kesaktian mistis-magis sanagt dihargai, dan kebanyakan kiai Madura melakukan paling tidak beberapa bentuk penyembuhan tradisional (bdk. Santoso 1980: 78-9, 142-3). Pada umumnya para guru tarekat memiliki pengikut yang lebih banyak dan lebih taat dibandingkan rata-rata kiai non-tarekat. Disamping minat yang murni terhadap tasawuf, seorang kiai bisa juga memiliki alasan-alasan yang sangat bersifat duniawi dalam keikutsertaannya menjadi penganut dan mengajarkan sebuah tarekat.

Sekitar tahun 1920, tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah adalah tarekat yang paling luas penyebarannya di pulau ini, walaupun beberapa orang di antara para kiai yang paling berpengaruh sudah menganut tarekat Naqsyabandiyah. Tarekat Naqsyabandiyah ternyata membuat banyak kemajuan selama beberapa dasawarsa kemudian, yang secara berangsur-angsur menggantikan kedudukan tarekat lain dan juga berbagai tradisi mistik lokal yang lebih sinkretis di Madura Tengah dan dalam kadar tertentu juga di Madura Timur.[32] Tarekat Tijaniyah untuk pertama kalinya mendapatkan tempat berpijak di kalangan orang-orang Madura pada tahun 1930-an, di Prenduan dan daerah Probolinggo. Ia mengalami periode pertumbuhan kedua pada tahun 1970-an dan awal 1980-an, pertumbuhan kali ini sebagian

telah mengakibatkan menurunnya jumlah pengikut tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah. Kohesifitas tarekat yang terakhir ini mengalami merosot akibat konflik di sekitar salah seorang guru utamanya, Kiai Musta'in Romly, yang telah menyeberang dari NU ke Golkar.

Para kiai Madura merupakan lapisan masyarakat yang sangat mirip dengan sebuah kasta, yang terjalin menjadi satu melalui pertalian darah dan perkawinan. Ini tidak menghalangi munculnya konflik-konflik; tetapi sangat mengesankan bahwa para penantang para kiai yang sudah mapan biasanya berasal dari strata yang sama juga. Contoh yang paling mencolok di antara konflik-konflik yang disebutkan di atas, adalah kasus Kiai Badri Masduki yang menantang Kiai As'ad. Kiai Badri bukanlah orang yang baru muncul dalam dunia pesantren; bapaknya, Masduki juga adalah seorang kiai, yang reputasinya dalam bidang kesaktian hanya bertambah ketika dia menghilang secara misterius. Ibunda Badri, juga, seorang yang mempunyai pengetahuan agama; dia mengajar di Prenduan, dan bahkan menjadi *muqaddamah* Tijaniyah! Kiai di sana, Kiai Idris Jauhari, masih salah seorang anggota keluarganya. Dan lebih dari itu, ibunda Kiai Badri adalah sepupu langsung dari Kiai As'ad. Konflik ini betul-betul urusan internal keluarga!

Catatan akhir:

1. Mansurnoor (1990: 209) masih menyebutkan nama tarekat lain, tarekat *'Ulwiyah*, yang mempunyai sedikit pengikut di Madura dan hanya diwakili oleh satu orang *mursyid* (pembimbing spiritual) di daerah Bettet, Pamengkasan. Mungkin yang dimaksud adalah tarekat "Naqsyabandiyah 'Uluwiyah", sebuah sekte yang didirikan pada tahun 1954 oleh seorang Haji Syaikh Abdul Hayyi Muhyiddin Al'Amien dari Malang. Selain nama tarekat ini tampaknya tidak ada hubungasnnya dengan Naqsyabandiyah. Dengan menilai bahan-bahannya yang diterbitkan, tampaknya ia lebih merupakan sebuah sekte kebatinan yang sudah mengalami Islamisasi. Lihat pembahasan di bab terkahir buku saya, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*.
2. Namun, Bouvier (1989: 221) mengemukakan sebuah asal-usul kata yang lain dari istilah *Samman*, dari kata *sama'* (Arab) dengan akhiran -an. Kata sama', yang secara harfiah berarti "mendengarkan", dalam kalangan Sufi mempunyai arti yang khusus, yaitu mendengarkan music dan/atau puisi (dan kadang-kadang juga menari) sebagai suatu *teknik spiritual*; dan ini tidak khas bagi satu tarekat tertentu saja. Di Jawa Timur, istilah *sama'an* (yang dalam penuturannya mudah dibedakan dengan *samman*) sekarang merujuk kepada acara pembacaan (seluruh) Al-Quran yang dihadiri banyak orang.
3. Tentang Kiai Kholil, lihat biografi penghormatan yang ditulis oleh Junaidi (1988) dan beberapa pengamatan dalam Dhofier 1982: 91-2 (di mana beberapa muridnya yang berpengaruh disebutkan). Makam Kiai Kholil di dekat Bangkalan merupakan salah satu tempat ziarah penting di Madura, dikunjungi tidak hanya oleh orang-orang Madura tetapi juga orang dari Jawa dan Sunda dalam jumlah yang besar. Karena reputasinya yang dikenal sangat luas, beberapa guru tarekat juga mengakuinya sebagai nenek-moyang spiritual mereka (lihat selanjutnya). Namun, keturunannya, Kiai Abdullah Sahal dari Demangan dan Kiai Khalil Yasin dari Kepang (keduanya di Bangkalan), menyatakan bahwa Kiai Kholil tidak pernah menjadi anggota tarekat tertentu.

4. Tarekat Sammaniyah, yang telah disebutkan di atas, merupakan tarekat gabungan yang lain. Tarekat ini mengkombinasikan berbagai unsur dari tarekat Khalwatiyah, Syadziliyah, Qadiriyah dan Naqsyabandiyah. Tampaknya tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah secara sengaja meniru tarekat Sammaniyah, walaupun ritual dan teknik keduanya sanagt berbeda.
5. Kitab kecil ini, yang masih banyak terdapat di Nusantara dalam beberapa cetakan ulang, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Shellabear (1933).
6. Tinjauan yang lebih rinci diberikan dalam buku saya tentang Naqsyabandiyah (akan terbit).
7. Arsip Departemen Luar Negeri, Algemeen Rijksarchief, The Hague: Arsip Jeddah 1873-1950, no. 69, salinan surat yang bertanggal 26 Nopember 1888. Konsul melakukan penyelidikan tentang Syaikh Abdul Karim karena dia dianggap memiliki peran dalam pemberontakan Banten pada tahun itu. 'Abd Al-Muh'thi—jika nama ini memang tepat—tetap merupakan figure yang tidak jelas sosoknya, informasi tentang dirinya sama sekali tidak saya temukan dalam
8. Satu *silsilah*, yang dicetak di Rejoso, menunjukkan bahwa Ahmad Hasbullah pernah menjadi murid Abdul Karim Banten, tetapi dalam silsilah yang dicetak baru-baru ini pernyataan ini "dikoreksi": dengan menempatkannya secara langsung setelah Ahmad Khatib Sambas dan dengan menghapuskan nama Abdul Karim. Perubahan-perubahan dalam *silsilah* semacam ini bukan hal yang tidak biasa. Legitimasi bagi garis ini diperkuat dengan suatu hubungan langsung dengan pendiri tarekat tersebut; sehingga Rejoso berdiri pada pijakan yang sejajar dengan garis Banten, dank arena itu senioritas Banten atas Rejoso tidak diakui. Pencarian legitimasi yang lebih kuat ini mungkin bukan tidak ada kaitannya dengan kontroversi tahun 1970-1n yang telah disinggung di atas, dan akan dibicarakan secara agak rinci di bawah.
9. Zainal Abidin bukanlah satu-satunya kiai yang berbagai pernyataan tentang afiliasi tarekatnya saling bertentangan. Kiai Ali Wafa yang terkenal, dari Ambunten, yang jelas-jelas seorang

guru tarekat Naqsyabandiyah, disebut sebagai pengikut tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah oleh Mansurnoor, seorang yang keterangannya biasanya tepat (1990: 208). Dalam kasus Kiai Zainal Abidin hal itu dapat dimengerti, karena dia semula adalah pengikut tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah namun kemudian berpindah ke tarekat Naqsyabandiyah, yang diperkenalkan ke Madura oleh pamannya sendiri, Kiai Abdul Azim (lihat di bawah).

10. Kiai Kholil ini jangan dikacaukan dengan Kiai KHalil Bangkalan yang sudah kami sebutkan di atas.
11. Pembahasan yang sangat baik tentang masalah kepemimpinan ini terdapat dalam Madjid 1979: 68-76, klaim Kiai Musta'in sebagai pengganti ayahnya dicetak dalam buku kecil yang diterbitkan sendiri dan didistribusikan oleh pesantren di Rejoso (hemdra 1984). Rejoso juga menunjukkan pengakuannya atas otoritas Kiai Usman dengan mencetak buku kecil berbahasa Jawa karyanya yang berisi pelajaran-pelajaran tarekat, *Tsamarah Al-Fikriyyah* (Nadi t.t.).
12. Syaikh 'Abd Al-Qadir dipercaya wafat pada tanggal 11 Rabi'ul Akhir, dan di banyak tempat di dunia Islam para pengikut tarekat ini dan para pemuja lainnya menyelenggarakan pertemuan untuk memperingati hari wafatnya. Di Nusantara, pertemuan yang lebih sederhana diadakan pada setiap tanggal 11 bulan Qamariyah. Perayaan tersebut biasanya berisi pembacaan *manaqib*, cerita legenda tentang berbagai keajaiban sang wali (tentang hal ini lihat: Drewes dan Poerbatjaraka 1838).
13. Masalah ini akan dibicarakan secara lebih luas dalam buku saya tentang tarekat Naqsyabandiyah (edisi kedua); lihat juga Dhofier 1980: 279-94 dan Lombard 1986: 154-7.
14. Menurut beberapa informan saya, inisiatif untuk menggoyang kedudukan Kiai Musta'in sebenarnya berawal dari Kiai Muslikh, dan bukan Kiai Adlan Ali. Kiai Muslikh tidak termasuk anggota cabang tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah Madura yang sama, tetapi anggota tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah Banten yang mengikuti garis Syaikh Abdul Karim. "Koreksi" terhadap *silsilah* Kiai Musta'in, dimana Ahmad Hasbullah

disebut sebagai murid langsung dari Ahmad Khatb Sambas (bdk. Catatan no. 8), barangkali merepresentasikan salah satu dari usaha Rejoso untuk membuktikan senioritasnya atas Kiai Muslikh da Kiai Adlan Ali.

15. Dalam kasus Kiai Badrut Tamam ini, kepindahannya ke tarekat Tijaniyah tidak disebabkan oleh kekecewaan atas penyeberangan Kiai Musta'in ke Golkar. Dia tetap menjadi pengagum Musta'in dan sering mengunjunginya, sampai Kiai Musta'in meninggal dunia pada tahun 1984. Dia mempunyai penjelasan yang lebih lunak tentang dukungan Kiai Musta'in kepada Golkar: suatu kali dia bertanya kepada Musta'in apakah sang Kiai menganjurkan dirinya agar masuk Golkar dan mendapat jawaban negatif, "Aku telah masuk Golkar untuk *me*-warnai, tapi kau akan *di*-warnai".
16. Biasanya dieja dengan Muz-hariyah. Tentang perbedaan antara kedua cabang tarekat Naqsyabandiyah ini, lihat van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1991), bab IV.
17. Jaringan guru tarekat Nasyabandiyah di Madura dibahas secara lebih panjang lebar dalam buku saya, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, edisi kedua, Bab XIII.
18. Wawancara dengan Kiai Mahfudz, 22 Februari 1988.
19. Menurut beberapa informan saya, Kiai Syamsuddin dari Sumberanyar, guru Kiai Muhsin Aly yang terakhir, juga secara teratur mengunjungi orang-orang Madura di Kalimantan Barat (saya lupa mencek informasi ini kepada Kiai Mahfudz). Ini dapat menjelaskan kenapa Kiai Syamsuddin disebut dalam silsilah yang dikutip di atas, walaupun dia tidak termasuk dalam pengelompokan guru yang sama.
20. Saya berhutang budi untuk informasi tentang Habib Muhsin Aly kepada putranya, Amin, yang saya wawancarai beberapa kali. Habib Muhsin Aly sendiri sudah meninggal pada tahun 1980 dan tidak dapat diwawancarai (walaupun dia berkali-kali datang dalam mimpi putranya). Menurut Amin, ayahnya juga berkhalwat, untuk menembus sedalam mungkin rahasia-rahasia perjalanan tasawuf, di bawah bimbingan syaikh

tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah yang paling terkenal, Haji Jalaluddin dari Bukit Tinggi.

21. Ini adalah pendapat H. Wan Muhammad Shaghir Abdullah, yang pada tahun-tahun tersebut memimpin sebuah *pondok* di Mempawah (Wawancara, 25 Desember 1986).
22. Nyai Thobihah bukanlah satu-satunya guru tarekat perempuan di Madura. Paling tidak masih ada satu guru tarekat perempuan yang lain, Nyai Syarifah Fatimah di Sumenep, yang ditunjuk oleh Kiai Syamsuddin. Santri perempuan mencapai proporsi yang sangat besar di antara para pengikut tarekat di Madura.
23. Wawancara dengan putra Kiai Abdul Wahid, Ja'far, Omben, 22 Februari 1988.
24. Wawancara dengan Kiai Lathifi Baidowi, Gondang Legi, 22 Februari 1988. Pembahasan lebih lengkap di buku saya, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, edisi kedua.
25. Dalam tarekat Tijaniyah, istilah *khalifah* hanya diberikan kepada syaikh tertinggi. Syaikh lain yang diberi ijazah untuk mengajarkan tarekat dan membai'at anggota baru disebut dengan *muqaddam*, "pemimpin", "pemuka".
26. De Jonge, yang studinya pada tahun 1988 sebagian besar mengenai Prenduan, menghabiskan beberapa halaman untuk membicarakan Kiai Jauhari (hlm. 157-65) tetapi tidak memberikan keterangan tentang propaganda tarekat Tijaniyah yang dilakukannya. Kiai lain dari wilayah tersebut, ketika mengomentari konflik yang sekarang terjadi yang berkaitan dengan tarekat Tijaniyah, menyatakan bahwa Kiai Jauhari dan Kiai Chozin jauh lebih diplomatis daripada para guru Tijaniyah sekarang dan tidak mau menyerang tarekat lain (Driyantono, 1987: 16-17).
27. Dipertanyakan apakah benar-benar ada pemutusan hubungan dengan sufi tradisi sebagaimana yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman dan (khususnya) para penulis belakangan yang mengikutinya, dan apakah benar-benar ada gerakan yang khas, sehingga secara umum cukup layak untuk diberi label baru sebagai *neosufisme*. Khususnya cirri-ciri tambahan yang dilekatkan kepada neosufisme, seperti penolakan terhadap

ide penyatuan diri dengan Tuhan dan menggantikannya dengan usaha untuk bersatu dengan ruh Nabi Muhammad, yang tidak tahan terhadap pemeriksaan yang teliti (O'Fahey & Radtke, akan terbit).

28. Satu laporan, yang diberikan oleh seorang Kiai di Sumenep (Driyantono 1987: 16), menggambarkannya sebagai sebuah konflik pribadi antara Kiai Badri dan Kiai Hasan Syaifurijal dari Genggong, Probolinggo (Pesantren yang paling dekat dengan pesantren milik Kiai Badri). Dalam konflik tersebut Kiai Hasan berhasil menarik Kiai As'ad dari Situbondo, Kiai Madura yang paling senior. Kiai Badri sendiri berbicara tentang sebuah konflik rangkap, dengan tarekat Naqsyabandiyah, yang biasanya mendominasi wilayahnya dan dengan praktik-praktik magis mistis tradisional (penanaman kesaktian) yang diwakili oleh Kiai As'ad, yang keduanya telah digantikan oleh Tasawuf Tijaniyah yang lebih ortodoks (wawancara, Kraksaan, 26 Desember 1987).
29. Interpretasi ini dikemukakan kepada saya oleh Abdurrahman Wahid.
30. Versi berbahasa Arabnya berjudul *Wudhu' Al-Dala'il*. Risalah ini adalah penulisan kembali dengan redaksi yang baru atas risalah yang ditulis oleh Sayyid 'Abdullah bin Shadaqah Dahlan, *Tanbik Al-Ghafil*, yang dibicarakan oleh Pijper (1934: 110-6). Buku kecil ini membicarakan doktrin-doktrin tarekat Tijaniyah sebagaimana yang ditemukan dalam kepustakaan tarekat itu sendiri dan menegaskan kebid'ahannya. Sebuah terjemahan berbahasa Indonesia kemudian muncul di bawah judul *Tarekat Tijaniyah, Suatu Pertanyaan* (Jakarta: CV Karya Putra, 1986).
31. Lihat *Tempo* 13-7-1985. Tahun itu yang diperingati adalah wafatnya pendiri tarekat; pada tahun-tahun berikutnya yang diperingati adalah peristiwa pertemuannya dengan, dan pembai'atannya oleh, Nabi sendiri. Perayaan tersebut disebut Id Al-Khatmah, dengan merujuk kepada gelar Khatm Al-Wilayah (yakni penutup kewalian) yang digunakan Ahmad Al-Tijani setelah pertemuan ini.

32. Touwen-Bouwsma menyimpulkan bahwa tarekat Naqsyabandiyah semakin mendapatkan pengaruhnya di Madura sejak tahun 1930 dan bahwa sejak itu penyebar-luasannya terus berlanjut. Di desa tempat dia melakukan penelitian lapangannya (di daerah Omben, Sampang) pengaruh tarekat tersebut sangat baru, tetapi rupanya terus meningkat (1988: 213-24).

TAREKAT DAN POLITIK: AMALAN UNTUK DUNIA ATAU AKHIRAT?

Delapanbelas harinya Sabtu
bulan Sya'ban ketika waktu
pukul empat jamnya itu
haji berzikir di pemarakan tentu

Haji ratib di pengadapan
berkampung bagai mengadap ayapan
tidaklah ada malu dan sopan
ratib berdiri berhadaapn

La ilaha illallahu dipalukan ke kiri
kepada hati nama sanubari
datanglah opsir meriksa berdiri
haji berangkat opsirpun lari

.....

Haji berteriak Allahu Akbar
datang mengamuk tak lagi sabar
dengan tolong Tuhan Malik Al-Jabbar
serdadu Menteng habislah bubar

.....

Haji berteriak sambil memandang
hai kafir marilah tandang
surga bernaung di mata pedang
bidadari hadir dengan selendang

Disitulah haji lama berdiri
dikerubungi serdadu Holanda pencuri
lukanya tidak lagi terperi
fanalah haji lupakan diri

Beberapa bait ini, dari Syair Perang Menteng,[1] menceritakan perlawanan orang Palembang terhadap pasukan Belanda yang dikirim untuk menaklukkan kota mereka pada tahun 1819. Perang ini dikenal dengan nama komandan pasukan Belanda, Muntinghe, yang dimelayukan menjadi Menteng. Sang penyair Melayu menggambarkan bagaimana kaum putihan ("haji") mempersiapkan diri untuk berjihad *fi sabillillah*. Mereka membaca *asma* (Al-Malik, Al-Jabbar), berzikir dan beratib dengan suara keras sampai "fana". Dalam keadaan tak sadar ("mabuk zikir") mereka menyerang tentara Belanda. Mereka berani mati, mungkin juga merasa kebal dan sakti lantaran amalan tadi, dan dibalut semangat dan keberanian mereka berhasil mengalahkan serangan pertama pasukan Belanda.

Kaum haji mujahid yang dipotret dalam syair ini jelas adalah orang tarekat. Walaupun sang penyair tidak menyebut nama mereka, tidaklah sulit untuk menarik kesimpulan bahwa mereka mengamalkan amalan tarekat Sammaniyah. Tarekat tersebut memang telah berkembang di Palembang, dan dibawa dari tanah suci oleh murid-muridAbdussamad Al-Palimbani pada penghujung abad ke-18.

Syaikh Abdussamad dikenal terutama sebagai pengarang *Sair Al-Salikin* dan *Hidayah Al-Salikin*, dua karya sastra tasawuf Melayu yang penting. Dua karya ini berdasarkan *Ihya* dan *Bidayah Al-Hidayah*-nya Al-Ghazali, dengan tambahan bahan dari berbagai kitab tasawuf lainnya.[2] Ia lama sekali menetap di Makkah, dan barangkali orang Indonesia pertama yang mendapat *ijazah* untuk

mengajar tarekat Sammaniyah. Setelah mendapat *ijazah* dari pendiri tarekat, Syaikh Samman sendiri, ia kemudian mengajarkannya kepada orang Indonesia lainnya yang berada di Makkah, terutama kepada orang yang berasal dari kota kelahirannya, Palembang. Uraian mengenai tarekat Sammaniyah terdapat dalam *Hidayah Al-Salikin* dan dalam *Ratib 'Abd Al-Samad* yang ia karang.

Namun Syaikh Abdussamad ternyata tidak menulis karya tasawuf saja. Ia pula mengarang sebuah risalah berbahasa Arab mengenai jihad, *Nashihah Al-Muslimin wa Tadzkirah Al-Mu'minin fi Fadha 'il Al-Jihad fi Sabillillah*. Yang lebih menarik lagi, ia juga telah menulis surat kepada Sultan Mataram (Hamengkubuwono I) dan Susuhunan Prabu Jaka (Putra Amngkurat IV) yang dapat dianggap dorongan untuk terus berjihad melawan orang kafir, sebagaimana dilakukan para sultan Mataram sebelumnya.[3] Syaikh Abdussamad, rupanya, seorang sufi yang tidak mengabaikan urusan dunia, bahkan mungkin boleh disebut militan. Tidak mengherankan kalau murid-muridnya yang ahli tarekat juga siap untuk berjihad fisik.

Syaikh Abdussamad bukan ahli tarekat Indonesia pertama yang bersemngat jihad melawan penjajah non-Muslim. Lebih dari satu abad sebelumnya, terdapat seorang ahli tarekat berpengaruh yang pernah berperan sebagai pemimpin gerilya melawan Kompeni. Tidak lain, tokoh ini adalah Syaikh Yusuf Makassar, yang mendapat gelar "Al-Taj Al-Khalwati". Hingga kini, tarekat Khalwatiyah yang ia bawa ke Nusantara masih tetap berakar di Sulawesi Selatan. Syaikh Yusuf lahir di kerajaan Goa dan pada usia muda merambah ke tanah Arab untuk mencari ilmu. Ia berguru kepada berbagai guru kenamaan dan menerima *ijazah* untuk mengamalkan dan mengajar sejumlah tarekat—selain tarekat Khalwatiyah juga Syattariyah, Naqsyabandiyah, Qadiriyah dan Ba'alawiyah. Sekembalinya dari Timur Tengah, Syaikh Yusuf tidak mau menetap di Goa, yang telah ditaklukkan oleh Kompeni Belanda, melainkan memilih hidup di Banten, yang belum dikuasai Belanda dan kala itu merupakan salah satu pusat budaya terpenting di Nusantara.

Dalam rentang waktu pendek, Syaikh Yusuf telah menebarkan pengaruh luar biasa di Banten. Ia menjadi penasihat utama Sultan

Ageng Tirtayasa dan diambil menantu olehnya. Kedudukannya bertambah kokoh dengan adanya ratusan orang Bugis dan Makassar di Banten, yang menjadi tulang punggung tentara dan armada Banten pada saat itu. Mereka membanggakan putra daerah mereka yang dianggap *waliyullah* dan menjadi pengikutnya yang fanatik. Tidak semua orang di Banten senang melihat pengaruh begitu besar Syaikh Yusuf. Hubungan antara syaikh dengan putra mahkota, yang bergelar Sultan Haji, lantaran pernah ke Makkah, kian memburuk. Pada tahun 1682, Sultan Haji memberontak dan berusaha menggeser ayahnya. Ia dibantu oleh pasukan Kompeni Belanda dari Betawi, yang tentu saja mempunyai alasan tersendiri untuk campur tangan dalam urusan kerajaan tetangga, yang pada waktu itu merupakan pesaing kuat dalam perdagangan. Sultan Ageng ditangkap, tetapi Syaikh Yusuf dengan pengikut-pengikutnya berhijrah ke pegunungan. Nyaris dua tahun mereka mampu bertahan kendati diburu oleh pasukan Kompeni yang jauh lebih kuat. Syaikh Yusuf akhirnya ditangkap dan dibuang ke Ceylon, sedangkan pengikut-pengikutnya dikembalikan ke Sulawesi.[4]

Kaum Tarekat; Militan atau Politik?

Dua kasus di atas menunjukkan keterlibatan tarekat dalam peperangan fisik melawan agresi penjajah. Jumlah kasus seperti ini, jika dikehendaki, dapat dideret lebih banyak lagi. Pertanyaan yang patut diajukan adalah: Apakah sikap militan itu memang melekat pada tarekat, atau hubungan itu kebetulan saja? Apakah ada factor dalam ajaran, amalan dan organisasi tarekat yang mendorong kepada militansi politik? Atau contoh-contoh tadi mesti dipahami sebagai kekecualian, disebabkan situasi luar biasa, sedangkan kaum tarekat biasanya cenderung untuk menjauhkan diri dari urusan politik?

Ihwal tasawuf dan tarekat memang terdapat dua persepsi yang bertolak belakang. Para pejabat penjajah Belanda, Prancis, Italia dan Inggris lazim mencurigai tarekat karena—dalam pandangan mereka—fanatisme kepada guru dengan mudah berubah menjadi fanatisme politik. Untuk ini, bukan suatu kebetulan jka kajian-

kajian barat yang pertama mengenai tarekat lebih mirip laporan penyelidikan intel daripada penelitian ilmiah.[5] Oleh karena bahaya politik yang mereka cerna, banyak pejabat telah menganjurkan larangan atau pembatasan terhadap kegiatan tarekat. Meskipun kecurigaan terhdap tarekat bukanlah monopoli pejabat kolonial. Di Republik Turki, misalnya, pada tahun 1925 semua tarekat dilarang setelah terjadi pemberontakan nasionalis Kurdi yang dipimpin oleh syaikh-syaikh tarekat naqsyabandiyah. Larangan resmi sampai sekarang masih berlaku—walaupun belakangan ini kegiatan tarekat mengalami perkembangan baru. Larangan yang lebih ketat lagi telah berlaku di (almarhum) Uni Soviet; dan di republik-republik bagian Uni Soviet yang Muslim jaringan tarekat memang telah merupakan oposisi bawah tanah yang paling penting.

Persepsi kedua, sebaliknya, menganggap perkembangan tarekat sebagai suatu gejala depolitisasi, sebagai pelarian dari tanggung jawab social dan politik. Dalam pandangan ini, tarekat lebih berorientasi kepada urusan ukhrawi ketimbang masalah dunia. Para pengkritik tarekat menekankan aspek asketis (*zuhd*) dan orientasi ukhrawi; dalam usaha mendekatkan diri kepada Tuhan, kaum tarekat konon lazim menjauhkan diri dari masayarakat (*khalwah*, uzlah). Kalau kalangan Islam "tradisional" (Aswaja) dianggap lebih kolot, akomodatif dan apolitik dibandingkan dengan kalangan Islam modernis, kaum tarekat dianggap paling kolot di antara yang kolot, dan yang paling menghindar dari sikap politik. Pandangan ini, seperti akan kita lihat, terlalu sederhana. Tetapi tidak dapat diingkari bahwa ada kaitan erat antara proses depolitisasi Islam (seperti yang terlihat di Indonesia selama tiga dasawarsa terakhir) dan suburnya proses perkembangan para tarekat.

Sebagai pengamatan awal kita bisa mencatat bahwa dua persepsi tentang tarekat ini berkenaan dengan situasi-situasi yang berbeda. Hampir semua kasus perlawanan fisik oleh kaum tarekat yang telah dikenal berlangsung terhadap penguasa yang bukan Muslim atau sekular (Turki). Dalam Negara Muslim merdeka jarang terjadi pemberontakan atau sikap oposisi radikal dari kalangan tarekat. Dalam hal ini, kaum tarekat tidak berbeda dari kalangan

Islam "tradisional" pada umumnya. Malahan—ini merupakan pengamatan kedua—orang tarekat seringkali begitu dekat kepada penguasa. Daripada menjauhi urusan politik, syaikh-syaikh tarekat cenderung mendekati penguasa. Syaikh Yusuf Makassar menjadi penasihat dan menantu Sultan Ageng Banten; Syaikh Abdussamad melalui surat menasehati Sultan Mataram. Dan para penguasa, sebaliknya, tidak jarang mencari dukungan moral dan spiritual dari syaikh tarekat.

Syaikh dan Sultan

Tarekat Naqsyabandiyah merupakan salah satu tarekat yang paling besar, dengan cabang-cabangnya di hampir seluruh dunia Islam, menyebar dari Yugoslavia dan Mesir sampai Cina dan Indonesia. Hasil pengamatan yang telah dilakukan banyak sarjana menunjukkan bahwa syaikh-syaikh tarekat ini cenderung mendekati penguasa dan mencari pengikut di kalangan elite politik. Contoh klasik adalah Syaikh 'Ubaidallah Ahrar (Khwajah Ahrar, 1404-1490), khalifah angkatan kedua dari pendiri tarekat Baha'uddin Naqsyaband. Sumber sejarah lokal menggambarkan Khwajah Ahrar sebagai seorang syaikh yang kaya raya dan sangat berpengaruh di istana dinasti Timurid di Herat (di Afghanistan sekarang). Jumlah muridnya banyak, dan mereka berasal dari semua lapisan masyarakat, yang secara demikian memperkokoh bobot politiknya. Ketika pada masa suksesi terjadi peperangan antara beberapa calon pengganti Sultan, pemenangnya adalah pangeran yang didukung oleh Khwajah Ahrar, Abu Sa'id. Syaikh kemudian tetap sebagai guru, penasihat dan pelindung spiritual raja Abu Sa'id dan kemudian penggantinya 'Abd al-Lathif.[6] Pengaruhnya dimanfaatkan, antara lain, demi Islamisasi lanjutan pemerintahan; atas desakan Khwajah Ahrarlah Abu Sa'id konon telah mengubah beberapa aturan *'urfi* (adat) sehingga lebih sesuai dengan syariat. Khalifah-khalifah Khwajah Ahrar berusaha memainkan peranan yang sama pada dinasti-dinasti lokal. Bahkan ada keturunan spiritualnya yang berhasil menjadi penguasa di Yarkand, salah satu kerajaan lokal di Asia Tengah.

Dari Asia Tengah tarekat Naqsyabandiyah kemudian menyebar ke Barat (Turki Usmani) dan ke Tenggara (India Moghul), dan banyak di antara syaikhnya yang mempunyai pengaruh kuat di kalangan elite, terkadang sampai Sultan sendiri. Di Turki, Sultan Bayezid II (akhir abad ke-15) terkenal sebagai penguasa yang memiliki hubungan akrab denganberbagai guru terkat, sedangkan di India Sulatn Aurangzeb (pertengahan abad ke-17) sedikit banyak juga dipengaruhi oleh beberapa syaikh Naqsyabandiyah. Merekalah yang punya andil dalam perubahan besar kehidupan beragama di bahwah Sultan ini. Agama resmi yang diciptakan Sultan Akbar, *Din-i Ilahi*, yang merupakan perpaduan Islam dan Hindu, digantikan dengan Islam yang murni dan berorientasi syariat. Dalam salah satu surat kepada Sultan Aurangzeb, Syaikh Muhammad Ma'sum menganjurkannya untuk menunaikan jihad dalam dua dimensinya, yaitu perang melawan kafir (dalam hal ini Negara tetangga Qandahar yang Syi'i) dan perang melawan nafsu.[7]

Ketika tarekat Naqsyabandiyah masuk Indonesia, terlihat pendekatan yang mirip. Syaikh Isma'il Minangkabawi, yang telah menjadi khalifah Naqsyabandiyah di Makkah, kembali ke Nusantara sekitar tahun 1850 dan menjadi guru dan penasihat raja muda Riau (Yang Dipertuan Muda), Raja Ali. Waktu Syaikh Isma'il pulang ke Makkah, adik Raja Ali, Raja Abdullah, menjadi khalifahnya. Raja Abdullah kemudian menggantikan kakaknya sebagai penguasa. Setelah Raja Abdullah meninggal dunia, penggantinya, Raja Muhammad Yusuf, ingin memperkuat legitimasinya sebagai penguasa dan pergi ke Makkah untuk meminta *ijazah* khalifah Naqsyabandiyah dari Syaikh Muhammad Shalih Al-Zawawi.

Akan halnya sultan-sultan Pontianak, pernah menjadi murid Syaikh Muhammad Shalih dan putranya, Abdullah Al-Zawawi. Syaikh Abdullah Al-Zawawi pernah datang ke Indonesia dan tinggal di istana Pontianak dan Kutai. Di Sumatera Utara, Sultan Deli dan Pangeran Langkat pada tahun 1880-an dikenal sebagai murid tarekat Naqsyabandiyah. Syaikh Abdul Wahhab, yang berasal dari Rokan (Riau), mendirikan desa Naqsyabandiyah Babussalam di Langkat dan senantiasa mendapat perlindungan oleh istana Langkat. Di pulau Jawa tarekat Naqsyabandiyah gagal merangkul

raja-raja, tetapi ada beberapa bupati yang menjadi pengikut setia. Laporan Belanda abad ke-19 mencatat bahwa guru-guru tarekat Naqsyabandiyah sengaja pada awalnya mendekati kaum bangsawan dan pamong praja, sehingga mendapat restu dari atas, dan barulah kemudian menaruh perhatian kepada lapisan masyarakat lainnya.

Pedekatan guru-guru tarekat ini terhadap sultan dan penguasa lainnya sangat bermanfaat dari sudut pandangan sang syaikh. Salah seorang ulama penentang tarekat menulis dengan nada sinis mengenai keberhasilan Syaikh Isma'il Minangkabawi di Riau: *"dan itu Haji Isma'il sudah balik kembali ke negeri Makkah dengan bawa uwang terlalu banyak adanya"*.[8] Komentar senada sering pula terdengar terhadap ulama-ulama yang dekat pada penguasa. Dan memang saya jarang sekali bertemu dengan syaikh tarekat yang miskin. Tetapi di samping itu ada dampak lain juga. Semua syaikh yang disebut di atas juga berhasil mempengaruhi sikap beragama penguasa yang mereka dekati. Riau, Pontianak, Deli dan Langkat menjadi wilayah tempat syariat diindahkan, atau dalam bahasa para pejabat Hindia Belanda, penguasa setempat cenderung kepada "fanatisme". Di Cianjur, masjid tiba-tiba mulai dikunjungi khalayak ramai pada tahun 1885-an setelah bupatinya masuk tarekat Naqsyabandiyah (sehingga ada pejabat yang panik dan mencurigai ada persiapan untuk pemberontakan). Di Kutai, yang budayanya masih campuran, kalangan istana dianjurkan berhenti minum minuman keras oleh Abdullah Al-Zawawi, dan seterusnya.

Mengapa para sultan seringkali mengembangkan hubungan akrab dengan seorang (atau beberapa orang) syaikh tarekat dan bersedia mendengarkan nasihat-nasihatnya? Kita memang jauh lebih sering melihat ulama tarekat daripada kaum *fuqaha* sebagai penasihat sultan dan raja.

Alasannya bermacam-macam, tapi salah satu yang penting adalah *karamah*-nya syaikh tarekat. Kekuatan spiritual syaikh diharapkan bisa melindungi dan melestarikan kerajaan. Syaikh yang *ahl al-kasyf* bisa menunjukkan kapan harus perang dan kapan damai, apa hari terbaik untuk sebuah keputusan dana apa hari naas. Raja yang sadar bahwa ia telah berbuat banyak dosa

mendapat ketenangan hati berkat bimbingan ruhani oleh syaikh. Kehadiran orang yang dianggap "keramat" di lingkungan istana diharapkan dengan sendirinya akan membawa berkah. Yang tidak kalah pentingnya, kehadiran syaikh bisa memperkokoh legitimasi penguasa di mata rakyat. Dalam kenyataannya, peranan syaikh di istana bisa bervariasi dari guru agama sampai jimat hidup.

Tasawuf sebagai Legitimasi Politik dan Sumber Kesaktian

Seperti diketahui, setiap kerajaan di Nusantara memiliki dan sangat menghargai *pusaka*, benda-benda yang dianggap sakti. Raja-raja juga mengumpulkan orang maupun binatang yang "aneh" di sekitar mereka untuk meningkatkan kesaktian dan keabadian kerajaan. Agaknya, bukan suatu kebetulan kalau kerajaan-kerajaan Nusantara, baru mulai masuk agama Islam setelah Islam mulai diwarnai ajaran tasawuf *wahdatul wujud* dan tarekat. Karya sejarah legendaris seperti *Sejarah Melayu* dan *Babad Tanah Jawi* menunjukkan bahwa raja-raja sangat tertarik kepada ajaran tasawuf dan mempunyai penasihat yang ahli tasawuf. Dari tasawuf diharapkan, antara lain, kesaktian yang lebih hebat daripada kesaktian pra-Islam.

Teori tasawuf mengenai kewalian diadaptasi sehingga banyak raja dulu mengklaim diri sebagai wali dan *al-insan al-kamil*. Dengan demikian konsep-konsep yang diambil dari tasawuf digunakan sebagai pengganti legitimasi pra-Islam yang menyatakan raja sebagai Siwa-Buddha atau bodhisatwa.[9] Di kerajaan Buton (Sulawesi Tenggara), ajaran tasawuf mengenai *martabat tujuh* (yang merupakan penyederhanaan dari teori *tajalli*-nya Ibnul 'Arabi) telah dipakai sebagai legitimasi sistem politik kerajaan itu. Proses emanasi (*tajalli*) diidentikkan dengan stratifikasi masyarakat. Menurut teori sufi martabat tujuh, pada tiga tahap pertama proses *tajalli* Tuhan bersifat *tanzih* (transendental, secara mutlak berbeda dari sifat-sifat alam), sedangkan empat tahap berikut (dengan sifat *tasybih*, immanen) merupakan manifestasi-Nya dalam alam semesta. Di Buton, tiga golongan bangsawan (yang dulu, agaknya, dianggap berasal dari dewata) diserupakan dengan tiga tahap *tanzih* itu, sedangkan empat tahap *tasybih*

diidentikkan dengan empat lapisan masyarakat: raja, bangsawan, orang awam dan budak. Ini barangkali merupakan contoh yang paling ekstrim dari "pribumisasi" ajaran tasawuf di Indonesia.[10]

Dalam proses Islamisasi kerajaan-kerajaan Nusantara, tasawuf dan tarekat memainkan peranan penting—walaupun dalam proses itu, ajaran tasawuf kadang-kadang diubah. Ajaran kosmologi versi Ibn Al-'Arabi dan Al-Jili, misalnya. Diterapkan sebagai legitimasi tatanan masyarakat. Amalan tarekat—*dzikir, wirid, ratib*, dan sebagainya—juga diterapkan dengan tujuan di luar tasawuf. Orang Nusantara masa dulu sangat menaruh perhatian kepada kemampuan supranatural—kesaktian, kekebalan, *kadigdayan*, *kanuragan*, dan segala ilmu gaib lainnya. Dapat dimengerti jika pada awalnya mereka menganggap amalan tarekat sebagai salah satu cara baru untuk mengembangkan kemampuan supranatural itu. Sehingga terkadang sulit membedakan antara tasawuf dan magi. Sampai sekarang banyak aliran silat menggunakan amalan yang berasal dari atrekat-tarekat guna mengembangkan "tenaga dalam", tujuan yang sesungguhnya tidak ada sangkut pautnya dengan agama lagi. Permainan *debus*, yang dulu juga terkait dengan persilatan, Nampak berasal dari amalan tarekat Rifa'iyah dan Qadiriyah. Dalam dunia perdukunan juga dapat ditemukan bacaan-bacaan dan cara meditasi (*mujahadah, muraqabah*, dan sebagainya) yang berasal dari amalan tarekat, walaupun penerapannya tidak jarang dikritik oleh kalangan tarekat masa kini.

Tentu saja, tarekat tidak bisa diidentikkan dengan kegiatan magi itu sendiri. Dalam sejarah tarekat terlihat, seperti dalam sejarah Islam pada umumnya, gelombang demi gelombang pemurnian. Syaikh-syaikh yang disebut di bagian depan artikel ini semuanya pada zamannya merupakan pemurni agama, dalam arti bahwa mereka berusaha menggantikan praktik-praktik lokal dengan ajaran dan amalan yang mereka peroleh di tanah Arab—termasuk penekanan kepada syariat. Tuntutan masyarakatlah yang senantiasa mendorong kepada penetapan "praktis" yang berbau magi. Ambillah, sebagai contoh, perkembangan tarekat Naqsyabandiyah, yang selalu syariah-*oriented*, di pulau Lombok. Pada abad lalu tarekat ini punya pengaruh besar di Lombok;

penganutnya berkiblat kepada Syaikh Muhammad Shalih Al-Zawawi di Makkah, guru yang paling ortodoks. Sekarang tarekat ini hampir tidak dikenali lagi; tetapi waktu saya melakukan pelacakan sejarahnya, akhirnya saya bertemu dengan dua orang keturunan guru Naqsyabandiyah yang pertama. Mereka sekarang tidak dikenal lagi sebagai guru agama tetapi sebagai guru kekebalan. Amalan-amalan yang mereka ajarkan kepada pemain silat *perisai* di sana, ternyata tetap merupakan amalan-amalan Naqsyabandiyah!

Tetapi dalam budaya Islam Timur Tengah juga terdapat berbagai tradisi "magi Islam", yang kadangkala disebut dengan istilah *hikmah* dan *thibb*. "Ilmu" yang berasal dari budaya pra-Islam (seperti *wafaq*, *rajah*, dan sebagainya) biasanya disebut *hikmah*, sedangkan *thibb* ("pengobatan") berdasarkan *fawa'id* ayat Al-Quran dan sebagainya. Dua-duanya oleh kalangan luas dianggap sebagai bagian dari Islam, dan ulam-ulama besar yang ortodoks (seperti Al-Ghazali, Al-Suyuthi, Ibn Qayyum Al-Jauzi) pernah menulis kitab mengenai ilmu-ilmu ini.[11] Ilmu-ilmu ini sering melekat pada tarekat; banyak guru tarekat sekaligus punya nama sebagai ahli *thibb* dan/atau *hikmah*. Menulis *jimat* dan *isim* sudah termasuk pekerjaan biasa untuk seorang syaikh tarekat; syaikh yang tidak bisa (atau tidak mau) memberikan muridnya jimat penyelamat dapat dikatakan fenomena langka.

Tarekat dan Pemberontakan

Jimat-jimat, latihan kekebalan, tenaga dalam dan kesaktian lainnya pada situasi normal hanya merupakan aspek kurang penting dalam pertarekatan (walaupun punya daya tarik kuat). Namun pada situasi tidak aman, dalam perang atau pemberontakan, aspek ini menjadi sangat menonjol. Dalam banyak kasus pemberontakan yang melibatkan tarekat, kelihatannya bukan tarekat yang memelopori pemberontakan melainkan para pemberontak yang masuk tarekat untuk memperoleh kesaktian. Dalam beberapa kasus laporan resmi menyebutkan bahwa menjelang pemberontakan orang berjubel mendatangi syaikh-syaikh tarekat yang punya nama sebagai ahli kesaktian, untuk minta dibai'at oleh mereka.

Suatu kasus yang menarik adalah pemberontakan anti-Belanda di daerah Banjarmasin sekitar tahun 1860-an. Pemberontakan itu sudah berlanjut beberapa tahun ketika seorang guru mulai mengajar amalan yang dinamakan *"beratip be'amal"*—barangkali suatu varian amalan tarekat Sammaniyah. Orang berbondong-bondong dating dibai'at dan diberikan jimat-jimat. Seperti dalam kasus perlawanan di Palembang, mereka berzikir dan membaca ratib sampai tidak sadar lagi dan kemudian menyerang tanpa mempedulikan bahaya. Tiba-tiba pemberontakan menjadi jauh lebih membahayakan kedudukan Belanda, dan baru mereda setelah para pemimpin serangan dari kaum *beratip be'amal* tewas tertembak. Dalam kasus ini tampak bahwa ada pemberontakan dulu, dan barulah kemudian tarekat dilibatkan.[12]

Pada zaman revolusi, kita juga melihat fenomena yang sama. Banyak dari pemuda yang siap berperang melawan Belanda ikut latihan silat dengan tenaga dalam. Di daerah Sukabumi, misalnya, Kiai Ahmad Sanusi sangat terkenal sebagai guru kekbalan dan silat "sambatan" (yaitu, murid-muridnya secara supranatural menguasai jurus-jurus yang tak pernah mereka pelajari). Banyak dari pemuda-pemuda yang aktif ikut dalam revolusi di daerah itu minta dibai'at olehnya.[13] Kartosuwirjo, pemimpin Darul Islam di Jawa Barat, juga pernah belajar kekebalan dan silat gaib pada beberapa guru tarekat, antara lain kepada Kiai Yusuf Tauziri.[14] Di Banten, Kiai Abdurrahim Maja, guru *debus* yang terkenal, memimpin sebuah lasykar Sabilillah yang konon kebal semuanya (tetapi kemudian gugur di Tangerang). Dari daerah lain kita mendengar cerita serupa.[15]

Tarekat sebagai jaringan social

Ada satu ciri tarekat lagi yang tak boleh diabaikan dalam pembahasan mengenai tarekat dan politik. Amalan tarekat bisa saja dilakukan secara perseorangan, tetapi biasanya murid yang telah dibai'atkan akan tetap menjaga hubungan khusus dengan gurunya dan juga dengan sesama murid. Kalau tempat tinggal guru tidak terlalu jauh, para murid secara teratur ikut zikir bersama dan juga cenderung bergaul lebih banyak dengan sesama "ikhwan" daripada

orang lain. Seorang syaikh besar biasanya punya beberapa orang wakil (khalifah, badal), dan melalui mereka ia bisa memimpin puluhan ribu murid yang tersebar secara luas. Jaringan syaikh-syaikh dengan wakil-wakil mereka merupakan suatu organisasi informal yang kadangkala sangat berpengaruh.

Contoh klasik dari tarekat sebagai jaringan pemersatu masyarakat adalah tarekat Sanusiyah di Libya. Orang Badui di sana terdiri dari sejumlah suku yang di antaranya terdapat banyak persaingan dan peperangan. Syaikh Muhammad Al-Sanusi Al-Kabir dan putranya, Al-Mahdi, melantik banyak khalifah, yang biasanya mendirikan *zawiyah* di perbatasan antara wilayah dua atau tiga suku dan yang sengaja berusaha agar pengikutnya tidak terdiri dari satu suku saja. Ketika terjadi perlawanan terhadap penjajah Prancis dan Italia, guru-guru tarekatlah yang bisa mengkoordinasikan dan mempersatukan semua suku Badui. Negara Libya modern merupakan hasil perjuangan tarekat Sanusiyah (dan syaikh tarekat Sanusiyah yang kempat, Sayyid Muhammad Idris, menjadi raja pertama Negara Libya).[16]

Di Kurdistan—wilayah yang sekarang dibagi antara Turki, Irak dan Iran—peranan pemersatu itu dimainkan oleh tarekat Naqsyabandiyah pada penghujung abad ke-19. Masyarakat Kurdi, seperti halnya masyarakat Badui, terdiri dari sejumlah suku (*'asyirah*) besar dan kecil. Dulu pernah ada kerajaan-kerajaan Kurdi yang mampu mengendalikan suku-suku dan pertentangan-pertentangannya, namun kerajaan-kerajaan Kurdi terakhir dibubarkan oleh negara Turki Usmani pada awal abad ke-19. Selama beberapa puluh tahun tidak ada pemimpin Kurdi yang punya wibawa lebih luas daripada sukunya sendiri. Kekosongan itu mulai diisi oleh syaikh-syaikh tarekat. Mereka memang sudah ada sejak lama tetapi dalam sistuasi politik yang baru ini, mereka mulai memainkan peranan baru. Mereka biasanya mempunyai pengikut dari berbagai suku, sehingga mereka sering menjadi perantara antara suku-suku dan wasit dalam konflik antar suku. Pemberontakan-pemberontakan nasionalis Kurdi yang pertama, antara tahun 1880 dan 1925, hampir semua dipimpin oleh syaikh tarekat Naqsyabandiyah, karena hanya merekalah yang

bisa mengkoordinasikan suku-suku yang terus bersaing dan berkonflik.[17]

Masyarakat Indonesia (sekurang-kurangnya suku bangsa besar seperti Jawa dan Sunda) tidak terdiri dari banyak suku yang saling bersaing seperti masyarakat Arab dan Kurdi, sehingga fenomena di atas tidak ditemukan dalam bentuk yang sama di sini. Walaupun demikian, dalam beberapa pemberontakan antikolonial terlihat tarekat memainkan peranan kordinasi dan komunikasi yang mirip. Pemberontakan Banten 1888, yang cukup dikenal berkat kajian Sartono Kartodirdjo, menggambarkan peranan itu.[18] Dalam pemberontakan tersebut tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah berperan penting, walaupun khalifah-khalifahnya barangkali tidak bertindak sebagai perencana ataupun pemimpin. Syaikh Abdulkarim Banten, pemimpin utama tarekat ini, menetap di Makkah pada masa itu dan tidak ikut berpolitik. Seorang khalifahnya, Haji Marjuki, memang sangat antipenjajah, dan pidato-pidatonya ikut memanasakan suasana. Tetapi dalam pemberontakan sendiri Haji Marjuki tidak memainkan peranan yang menonjol. Tarekat berperan sebagai jaringan komunikasi dan koordinasi antara para pemberontak. Sesame ikhwan saling mengenal dan saling mempercayai, dan itulah yang menyebabkan para anggota tarekat menjadi kelompok inti pemberontakan ini. (Di samping itu, tentunya para pemberontak meminta *jimat-jimat* dan amalan untuk kekebalan pada guru tarekat pada tingkat lokal).

Jaringan tarekat, yang lebih luas daripada organisasi informal lainnya, tentu mempunyai potensi politik. Pada zaman kolonial, potensi itu berulang kali muncul dalam bentuk gerakan rakyat. Pada zaman merdeka potensi itu muncul dengan tujuan yang lain. Karena ketaatan para murid kepada syaikh mereka, para syaikh bisa menjanjikan ribuan, puluhan ribu suara menjelang pemilihan. Dengan demikian, seorang syaikh bisa merunding dengan partai-partai politik untuk mendapatkan imbalan yang cukup berarti.

Di Turki, para tarekat sampai sekarang tetap terlarang, tetapi syaikh-syaikh belakangan ini terang-terangan memainkan peranan politik yang menonjol. Demokratisasi sistem politik Turki secara bertahap sejak tahun 1945 memberikan semangat baru kepada tarekat. Dalam istilah politik Turki, tarekat-tarekat merupakan

"gudang suara", dan semua partai memperebutkan gudang-gudang yang penuh suara itu. Dalam posisi tawar-menawar yang begitu kuat, para syaikh berhasil mendapatkan berbagai fasilitas. Beberapa syaikh, atau orang kepercayaan mereka, menjadi anggota parlemen, dan anak buah-anak buah mereka ditempatkan dalam jajaran birokrasi. Di berbagai daerah terdapat hubungan cukup erat antara syaikh dengan aparat pemerintahan yang saling menguntungkan. Secara demikian para syaikh dengan mudah memperjuangkan kepentingan-kepentingan pengikutnya dan mendapatkan berbagai jenis fasilitas untuk mereka (tender, pembangunan jalan atau saluran irigasi, listrik, pekerjaan, pendidikan,…). Perkembangan ini, tentu saja, memperkuat posisi syaikh dalam masyarakat, dan jumlah pengikut tarekat kelihatannya kini sedang naik drastis!

Di Indonesia, Golkar dan para partai politik juga sangat sadar akan potensi tarekat sebagai "gudang suaara". Potensi itu telah menjadi pokok perhatian luas ketika Kiai Musta'in Romly, tokoh tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, menyatakan dukungannya terhadap Golkar pada awal dasawarsa 1970-an. Pernyataan ini menimbulkan reaksi keras dari kiai-kiai lainnya, yang menganggapnya sebagai pengkhianatan terhadap NU (yang waktu itu belum "kembali ke *khiththah*"). Pesantren Tebuireng memelopori usaha "penggembosan" pengaruh Kiai Musta'in. sebagai hasil usaha ini, sebagian besar *khalifah* dan *badal*-nya pindah kiblat kepada Kiai adlan Ali, sehingga pada pemilu 1977 dan 1982 gudang suara besar itu dapat diserahkan kepada Ka'bah ketimbang pohon Beringin.

Kiai Musta'in bukan guru tarekat pertama yang ikut dalam permainan politik di Indonesia. Pada awal masa kemerdekaan Syaikh Haji Jalaluddin Bukittinggi mendirikan Partai Politik Tharikat Islam (PPTI). Guru Naqsyabandiyah ini sebelumnya adalah anggota Perti tetapi meninggalkan partai itu karena suatu konflik dengan Syaikh Sulaiman Al-Rasuli. Dalam pemilu 1955 PPTI menang 35.000 suara di Sumatera Tengah (2,2%) dan 27.000 suara di Sumatera Utara (1,3%).[19] Selama dasawarsa berikut, PPTI berkembang terus dan mendirikan perwakilan di berbagai provinsi lainnya. Pada masa Demokrasi Terpimpin, Syaikh

Jalaluddin menjadi pendukung presiden Sukarno yang sangat setia. Kelak untuk mengikuti tuntutan keadaan, partainya diubah menjadi ormas (1961), dan kepanjangan dari PPTI diubah pula menjadi Persatuan Pembela Tharikat Islam. Pada permulaan Orde Baru, PPTI masuk Golkar, dan pada tahun 1971 menganjurkan semua anggota dan simpatisannya untuk menusuk tanda gambar Beringin. Semenjak itu PPTI merupakan "onderbouw"nya Golkar untuk tarekat. Syaikh Haji Jalaluddin sendiri meninggal dunia pada tahun 1976; organisasinya (yang pada 1975 telah pecah menjadi dua, "Pembela" dan "Pembina" Tarekat) tetap berjalan tetapi tidak lagi mempunyai pemimpin karismatik sebanding Haji Jalaluddin. PPTI sekarang merupakan organisasi Golkar untuk tarekat daripada organisasi tarekat yang mendukung Golkar.[20]

Organisasi tarekat yang mempunyai massa besar adalah Jam'iyah Ahl al-Thariqah Al-Mu'tabarah, yang didirikan pada tahun 1957. Anggotanya terutama terdiri dari kiai-kiai tarekat Jawa Timur dan Jawa Tengah, dan rata-rata adalah orang NU. Kiai Musta'in pernah dipilih sebagai ketua organisasi ini, dan setelah penyeberangannya ke Golkar Jam'iyah ini juga pecah menjadi dua. Pada muktamar yang diadakan oleh kubu non-Golkar di Semarang pada tahun 1979, kata Al-Nahdhiyah ditambah kepada nama organisasi. Perpecahan di dalam Jam'iyah tidaklah berlangsung tajam; berbagai kiai tarekat tetap menjalin hubungan dengan kedua kubu. Namun terlihat bahwa *Jam'iyah*-nya Kiai Musta'in (almarhum) jauh lebih kecil daripada yang Nahdhiyah.

Menarik sekali melihat bahwa ketika NU mengambil keputusan untuk meninggalkan politik praktis, justru organisai tarekat ini yang cenderung tetap mendukung PPP. Atau mungkin lebih tepat dikatakan bahwa Jam'iyah Ahl Al-Thariqah Al-Mu'tabarah Al-Nahdhiyah telah menjadi benteng terakhir untuk orang NU yang tetap ingin berpolitik. Kiai yang paling vokal menentang keputusan Situbondo, Syamsuri Badawi dari Tebuireng, memainkan peranan sentral dalam Jam'iyah (walaupun ia sebelumnya tidak dikenal sebagai guru tarekat). Dan politikus NU yang paling berpengalaman, Idham Chalid, aktif juga di Jam'iyah setelah ia digeser dari kepemimpinan NU pada muktamar Situbondo.[21]

Kata Penutup

Tarekat-tarekat di Indonesia beberapa tahun terakhir mengalami perkembangan pesat, baik di perkotaan maupun di pedesaan. Salah satu faktor penyebabnya adalah perubahan sosial yang terjadi, di mana proses modernisasi diiringi pula oleh memudarnya ikatan sosial tradisional, telah menimbulkan kekosongan emosional dan moral. Tarekat dan aliran mistisisme lain telah mampu memenuhi kebutuhan yang dirasakan orang banyak tersebut. Organisasi informal seperti itu menawarkan suasana emosional dan spiritual yang semakin sulit dicari dalam kehidupan sehari-hari. Di samping itu proses depolitisasi Islam beberapa dasawarsa ini mendorong umat tidak lagi menaruh perhatian pad cita-cita politik Islam tetapi kepada pengalaman ruhani dan akhlaq pribadi. Perkembangan ini turut pula menambah popularitas tarekat.

Walaupun suburnya perkembangan tarekat untuk sebagian disebabkan oleh depolitisasi Islam, namun sebagai akibat potensi politik tarekat—dalam arti terbatas, tentunya—menjadi semakin nampak. Jumlah pengikut seorang guru tarekat rata-rata jauh lebih banyak daripada pengikut kiai lainnya, dan pengaruhnya terhadap pengikutnya lebih besar. Karena gudang suara yang digenggamnya, kiai tarekat mempunyai posisi tawar menawar (dengan aparat pemerintahan atau dengan partai politik) yang kuat. Peranan mantan politisi NU dalam Jam'iyah Ahl Al-Thariqah dapat dipandang sebagai salah satu gejala depolitisasi—tetapi juga sebagai indikasi potensi politik wadah-wadah kaum tarekat. []

Catatan akhir:

1. Syair ini diterbitkan oleh M. O. Woelders dalam bukunya *Het Sultanaat Palembang 1811-1825* ('s Gravenhage: MArtinus Nijhoff, 1975). Bait-bait yang dikutip terdapat pada hlm. 195-6.
2. Lihat M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdussamad Al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hlm. 25-30.
3. Quzwain, op. cit., hlm. 16-17 dan 22-23.
4. Uraian lebih lanjut mengenai kegiatan Syaikh Yusuf sebagai guru tarekat dan pemimpin gerilya dalam: Martin van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia (Bandung: Mizan, 1992), Bab 3; dan "Tarekat Khalwatiyah di Sulawesi Selatan", hlm. 285 dalam buku ini.
5. Beberapa kajian "berorientasi keamanan" yang masih sering dikutip merupakan karangan pejabat Prancis di Afrika Utara: Louis Rinn, *Marabouts et Khouan* (Alger, 1884); A. Le Chatelier. *Les Confreries du Hedjaz* (Paris, 1897); O. Depont & X. Coppolani, *Les Confreries Religieuses Musulmanes* (Alger, 1897). Beberapa kajian Snouck Hurgronje, tentu saja, dibuat dengan orientasi sama walaupun lebih seimbang. Lihat E. Gobee & C. Adriaanse (ed.), *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje*, jilid II ('s Gravenhage: Nijhoff, 1959), hlm. 1182-1221 (terjemahan Indonesia akan diterbitkan dalam seri INIS). Kajian pejabat Belanda lainnya tentang tarekat dibahas dalam van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, Bab I.
6. Jo-Ann Gross, "Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh", dalam: Marc Gaborieau dkk. (ed.), Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order (Istanbul & Paris: Isis, 1990), hlm. 109-121.
7. Hamid Algar, "Political aspects of Naqshbandi history", dalam Gaborieau dkk. (ed.), Naqshbandis, hlm. 123-52.
8. Sayyid 'Utsman bin 'Aqil bin Yahya Al-'Alawi, *Arti thariqat dengan pendek bicaranya* (Betawi, 1889), hlm. 9.

9. Lihat A. C. Milner, "Islam and the Muslim State", dalam: M. B. Hooker (ed), *Islam in South-East Asia* (Leiden: Brill, 1983), hlm. 23-49, khususnya 39-43.
10. Lihat Pim Schoorl, "Islam, macht en ontwikkeling in het sultanaat Buton", dalam: L. B. Venema (ed), *Islam en macht* (Assen, Belanda: Van Gorcum, 1987), hlm. 52-65.
11. Kitab-kitab ini, tentu saja, dikenal dan dipakai oleh kalangan luas di Indonesia. Ibn Qayyum menulis *Al-Thibb Al-Nabawi*, Jalaluddin Al-Suyuthi menulis *Al-Rahmah fi Al-Thibb wa Al-Hikmah*, dan Imam Al-Ghazali menulis *Al-Aufaq*. Kitab hikmah yang paling terkenal di sini adalah *Syams Al-Ma'arif Al-Kubra*-nya Syaikh Ahmad Al-Buni. Sebagian besar buku *Mujarrabat* telah meminjam bahan dari kitab tersebut.
12. P. J. Veth, "Het beratip beamal in Bandjermasin", *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië*, seri 3 nomor 1 (1869), hlm. 331-49.
13. Diceritakan oleh beberapa bekas pejuang daerah itu. Lihat juga pengamatan seorang pemimpin pasukan revolusi di sana: Abu Hanifah, *Tales of a Revolution* (Sydney: Angus and Robertson, 1972), hlm. 186. Kiai Ahmad Sanusi, menurut orang setempat, tidak pernah mengajarkan salah satu tarekat tertentu, tetapi ia pernah menulis versi Sunda *Manaqib Syaikh Abdulqadir Jailani,* dan ilmu kekebalannya barangkali berkaitan dengan tarekat Qadiriyah. Ia juga dikenal sebagai penerjemah Al-Quran dalam bahasa Sunda dan sebagai pendiri Persatuan Umat Islam Indonesia. Lihat Mohammad Iskandar, "Kyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi: Tokoh Kyai Tradisional Jawa Barat", *Pesantren* XXII, no. 2, 1993, hlm. 71-86.
14. Menurut beberapa sumber lisan.
15. Lihat juga kenang-kenangan zaman revolusi seorang anggota Korps Mahasiswa di Jawa Barat, Ir. H. Aten Suwandi, *Di Bawah Lindungan Tuhan* (tanpa tempat dan tahun terbit, 1984), bab III: "Latihan untuk Kekebalan". Seperti halnya tarekat-tarekat, aliran-aliran kebatinan pada masa revolusi juga aktif dengan latihan kekebalan dan silat ber-"tenaga dalam". Lihat: Paul Stange, *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism* (Disertasi, Universitas Wisconsin-Madison, 1980), bab 5.

16. E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford University Press, 1949): Nicola A. Ziadeh, Sanusiyah, *a Study of a Revivalist Movement in Islam* (Leiden: Brill, 1958).
17. Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State, The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992), bab 4: "Shaikhs: Mystics, Saints and Politicians".
18. Sartono Kartodirdjo, *The Peasant Revolt of Banten in 1888* ('s Cravenhage: Nijhoff, 1966). Lihat juga analisis saya tentang pemberontakan Lombok 1893 dalam *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*.
19. Alfian, *Hasil Pemilihan Umum 1955 untuk Dewan Perwakilan Rakyat* (Djakarta: LEKNAS, 1971). Di daerah tertentu persentase suara untuk PPTI lebih tinggi: 11% di Solok (Minangkabau) dan juga 11% di Tapanuli Selatan.
20. Mengenal sejarah PPTI dan konflik-konflik internnya, lihat Djohan Effendi, "PPTI: Eine Konfliktreiche Tarekat-Organisation", dalam: Werner Kraus (ed.), Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesien (Hamburg: Institut fur Asienkunde, 1990), hlm. 91-100.
21. K. H. Idham Chalid sebetulnya sejak pertengahan tahun 1970-an sudah duduk sebagai *Mudir Am* Jam'iyah, tetapi tidak pernah aktif selama ia masih menjabat sebagai ketua umum NU.

WALI, POLITISI DAN BIROKRAT SUFI: ANTARA TASAWUF DAN POLITIK MASA ORDE BARU DI INDONESIA

Jika kita menilik kembali orde baru, yang waktunya bersamaan dengan kekuasaan Suharto dari 1966 hingga 1998, masa tersebut dapat dilihat sebagai periode di mana Islam ortodoks secara bertahap menggantikan keberagamaan sinkretistik. Para arsitek Orde Baru telah melakukan upaya-upaya terpadu untuk memperlemah urat politik Islam (dan mereka cukup berhasil dalam melakukan hal itu), tetapi pada saat yang sama ia mendukung penyebaran kesalehan Islam yang personal. Periode tersebut menjadi saksi perubahan besar dalam ranah sosiologis Islam Indonesia, di mana aspek yang paling mencolok di dalamnya adalah kemunculan kelas menengah perkotaan yang relatif kaya, dan sadar dengan keislamannya. Ketertarikan yang eklektik terhadap alam gaib dan cara memanfaatkannya untuk mendapatkan kekuatan supernatural, yang selama ini hanya menjadi bagian dari kebiasaan kalangan elit, secara perlahan memudar. Sufisme yang berorientasi syariat mengalami lonjakan popularitas yang luar biasa, pertama-tama di kalangan penduduk pedesaan di mana para syekh sufi menjadi tokoh yang berpengaruh dan kuat secara politis, dan kemudian berimbas ke kalangan kelas perkotaan yang beragam. Struktur informal tarekat, yang awal mulanya lebih didasarkan pada kesetiaan antara guru dan murid, akhirnya ditambah dengan perkumpulan yang lebih formal, yang dipimpin sebuah sistem kepengurusan yang dipilih oleh, dan bertanggung jawab pada, muktamar nasional. Proses rasionalisasi

dan birokratisasi Sufisme yang bertahap ini bukan berarti bersih dari konflik antara wali yang karismatik dan birokrat.

Modernisasi Orde Baru dan Perubahan Keagamaan

Penelitian sosiologis pada 1950-an menunjukkan adanya dua pola kepercayaan dan ritual yang berbeda di kalangan penduduk Jawa yang secara nominal muslim. Dua pola ini kemudian dikenal luas sebagai *santri* dan *abangan*, dua istilah yang dipilih oleh tim penelitian Amerika untuk menggambarkan pola ini (Jay 1957; Geertz 1960). *Santri* adalah muslim yang relatif lebih tegas menaati syariat, melaksanakan salat secara teratur, puasa selama Ramadan, dan berharap dapat mengumpulkan uang yang cukup untuk menunaikan ibadah haji minimal sekali seumur hidup; sementara *abangan* memeluk kepercayaan sinkretik dan menjalankan berbagai ritual lainnya, biasanya dalam bentuk *slametan*—persembahan kepada makhluk halus dan kenduri (jamuan bersama). Meskipun Geertz dengan tepat mengamati bahwa seseorang dapat berperan sebagai *santri* pada sejumlah kesempatan dan sebagai *abangan* pada kesempatan lain, para penulis terkemudian menggunakan dua istilah ini untuk menyebut dua kategori sosial yang berbeda, yakni biasanya konstituen partai politik muslim, Masyumi dan NU (Nahdlatul Ulama, 'Kebangkitan Ulama') di satu sisi, dan Partai Komunis dan Nasionalis di sisi lain. Melalui indikator kasar ini, pada saat pemilihan umum pertama pada 1955, kurang dari separuh jumlah kaum muslim Indonesia sebenarnya merupakan kelompok santri.

Banyak kepercayaan dan ritual *abangan* berhubungan dengan alam kehidupan kaum petani, rentannya siklus pertanian, dan roh-roh lokal atau leluhur. Ada juga varian perkotaan dan elit dari kultur sinkretistik ini (yang disebut Geertz dengan istilah *priyayi*). Istilah *santri* dalam pengertiannya yang kaku mengacu pada murid-murid pesantren (*Islamic boarding school*) dan kebanyakan santri berlatar belakang pedesaan. Pendidikan keagamaan mereka umumnya meliputi studi atas kitab-kitab fikih berbahasa Arab dan penanaman sikap hormat terhadap para ulama terdahulu. Di samping kewajiban-kewajiban resmi, praktik keagamaan umum

santri meliputi ziarah kubur dan pembacaan ayat suci untuk menolak bala atau memohon pertolongan supernatural.

Kalangan muslim saleh perkotaan cenderung dipengaruhi oleh pemikiran modernis atau pembaru, dan menolak banyak praktik tradisional kaum *santri* pedesaan dan *abangan*. Organisasi pembaru terpenting, Muhammadiyah, yang didirikan pada 1912, selalu berkarakter perkotaan dan aktivitasnya terfokus pada pendidikan dan kesejahteraan sosial. Organisasi ini mendirikan banyak sekolah modern, cenderung mengikuti model sekolah misionaris ketimbang pesantren atau madrasah, dan terlibat aktif dalam program amal di samping dakwah (penyebaran pesan Islam). Banyak dari pengajaran dan dakwah yang dilakukan Muhammadiyah berkaitan dengan pemurnian akidah dan pemberantasan praktik sinkretik, termasuk praktik peribadatan *santri* tradisional. NU didirikan pada 1926 sebagai sebuah perkumpulan untuk mempertahankan praktik *santri* tradisional dan kepentingan ulama tradisional terhadap serangan kalangan pembaru. Setelah Indonesia meraih kemerdekaan pada 1945, NU menjadi partai politik dan Muhammadiyah menjadi komponen utama partai politik muslim penting lainnya, Masyumi. Perjuangan dan perlawanan politik di pusat sering kali semakin memperburuk pertentangan dan ketegangan keagamaan di tingkat lokal. Ada perdebatan panas antara kaum pembaru dan *santri* tradisional, dan antara *santri* dan *abangan*. Beberapa gerakan *abangan* mengadopsi sikap anti-Islam, dan perimbangan kekuatan pada 1950-an tidak banyak memberi alasan untuk memprediksi bahwa Islam *santri* akan menang sedemikian cepat.[1]

Pembersihan fisik Partai Komunis dan para pengikutnya di pedesaan pada 1965-66 dan depolitisasi masyarakat yang dipaksakan Orde Baru secara dramatis mengurangi intensitas perdebatan dan konflik keagamaan. Banyak *abangan* pedesaan, untuk menghindari diperlakukan sebagai komunis, menegaskan kesetiaan formalnya terhadap salah satu dari agama-agama yang diakui secara resmi (yakni, Islam, Kristen, Hindu atau Budha), meskipun mereka tidak secara langsung meninggalkan kepercayaan dan kecenderungan lamanya. Suharto dan sejumlah kaki tangan terdekatnya tetap setia terhadap berbagai pandangan

dunia *abangan* tertentu dan mereka juga sangat curiga terhadap Islam politik.[2]

Selama beberapa dekade pertama Orde Baru, muslim *santri* nyata-nyata tetap tak terwakili dalam *golongan* elit militer, administrasi, politik, bisnis dan budaya. Akan tetapi, Islamisasi bertahap muncul dari bawah, terlepas dari kecurigaan rezim terhadap aspirasi politik kaum muslim. Meningkatnya jumlah mahasiswa yang berlatar keluarga *santri* mengisi jabatan dalam berbagai institusi dan naik ke jabatan-jabatan yang sebelumnya dipegang golongan elit 'sekuler' generasi tua. Aktivitas dakwah yang intensif berhasil menyebarkan gagasan dan praktik Islam yang lebih ortodoks ke lingkungan yang sebelumnya *abangan*. Mobilitas geografis yang meningkat meminggirkan kultus lokal dan ritual berbasis pedesaan dan memperkuat peralihan dari orientasi *abangan* ke orietasi *santri*. Kebijakan 'berbelok ke Islam' dalam kebijakan Suharto sekitar 1990, ketika ia bersekutu dengan kelas menengah muslim baru dan melakukan sejumlah langkah simbolik penting yang pro-Islam, mempertegas perubahan keagamaan dalam masyarakat secara umum yang telah memberdayakan banyak aktor berlatar belakang *santri* yang sebelumnya terpinggirkan. Tarekat memainkan peran penting dalam peralihan dari jenis orientasi keagamaan *abangan* ke orientasi *santri* ini. Beberapa bahasan berikut ini melacak perkembangan tarekat dan perannya dalam proses lanjutan dari Islamisasi masyarakat Indonesia ini.

Guru Sufi, Amalan Sufi dan Tarekat

Tarekat sebagai perkumpulan riil para ahli ibadah merupakan fenomena yang relatif baru di Indonesia.[3] Dalam teks-teks paling awal yang ada, yang muncul sejak akhir abad ke-16, kita menemukan (sedikit) pengaruh sufisme metafisis dari Ibn Arabi dan al-Jili, di samping etika sufi Ghazali, tetapi tidak ada rujukan ke tarekat tertentu. Para pengarang besar sufi Indonesia tumbuh berkembang pada abad ke-17 dan ke-18. Mereka telah dibaiat ke dalam salah satu atau sejumlah tarekat (Arab *thariqah*) selama persinggahan panjang di Arabia dan mereka mengajarkan doktrin dan amalan tarekat ini kepada murid-murid pilihan, tetapi semua

ini tegasnya belum terlihat diorganisir menjadi tarekat. Gagasan sufi, terutama gagasan tentang dunia sebagai sebuah emanasi dari Tuhan dan paralelisme makrokosmos (badan manusia) dan mikrokosmos, dengan mudah diasimilasikan ke sistem klasifikasi yang ada sebelumnya dan pengendalian magis atas dunia. Amalan sufi—wirid, teknik pernapasan, metode meditasi dan kontemplasi—ditambahkan pada sekumpulan teknik yang sudah melimpah untuk memperoleh kekuatan spiritual, keberanian dalam perang dan kekebalan. Dalam gerakan kebatinan '*abangan*' terkemudian, termasuk yang terang-terangan anti-Muslim, kita mungkin melihat jejak gagasan sufi. Secara khusus, Tarekat Syaththariyah, yang selalu mudah beradaptasi dengan tradisi budaya lokal, memberikan pengaruh terhadap gerakan-gerakan mistik dan magis asli Indonesia. Namun, gagasan dan teknik yang diajarkan oleh tarekat lain pun telah diadopsi ke dalam berbagai rumusan sinkretistik.[4]

Dalam beberapa dekade terakhir abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20, di mana kita memiliki informasi yang relatif lengkap, terdapat di hampir seluruh Nusantara guru-guru yang mengajar cara untuk memperoleh kekuatan dan pengetahuan supernatural, yang dikelilingi oleh sekelompok murid dan pengikut. Hanya sebagian kecil dari mereka—biasanya mereka yang relatif kaya, yang dapat memenuhi biaya pelaksanaan haji ke Makkah—yang berafiliasi dengan salah satu dari tarekat besar internasional. Kebanyakan mereka telah menyusun ramuan teknik spiritual dan spekulasi metafisis eklektiknya sendiri dari berbagai sumber, termasuk visi dan inspirasi yang diperoleh melalui puasa dan berbagai bentuk tirakatan, meditasi dan menyepi di hutan atau gua yang dihuni roh, di puncak gunung atau makam-makam keramat. Sebagian mereka mengaku sebagai turunan raja atau ningrat atau memiliki gelar pendidikan Islam formal, kualitas-kualitas yang menopang karisma mereka. Yang lainnya berlatar belakang petani dan melayani terutama kebutuhan para pengikutnya dari kalangan petani, sebagai pengobat, dukun dan peramal. Dalam konteks orientasi keagamaan, mereka meliputi seluruh rentang dari ajaran *santri* yang keras hingga ajaran yang tidak dipengaruhi Islam sama sekali. Mereka semua secara selektif

memanfaatkan pasokan gagasan mistis dan teknik yang semakin diperkaya oleh pengaruh sufi, tetapi unsur-unsur India dan asli Indonesia tetap bertahan dengan kokoh. Unsur yang sering terulang dalam ajaran-ajaran itu adalah harapan mesianik akan datangnya pemimpin yang adil, Ratu Adil. Dalam banyak hal, guru hanyalah seorang individu dan ajarannya sirna bersamaan dengan surutnya pengaruh atau kematiannya. Guru-guru lainnya menurunkan ajaran-ajaran yang membuat mereka abadi; umumnya ajaran-ajaran ini adalah adaptasi lokal dari tarekat yang ada atau merupakan bentuk tarekat lokal yang baru.[5]

Afiliasi seorang guru dengan salah satu tarekat besar internasional umumnya sangat kondusif bagi orientasi geografis yang lebih luas: kebanyakan guru-guru ini telah banyak melancong dan berada pada pusat jaringan *khalifah* (wakil) atau *khalifah*-nya *khalifah* yang dapat menyebar ke wilayah yang luas. Jaringan ini juga memiliki stabilitas yang lebih besar sepanjang waktu ketimbang jaringan kebanyakan guru lokal, karena tingkat institusionalisasi atau kurang lebih ketentuan suksesi kepemimpinan yang telah disepakati. Besarnya jaringan dan kontak yang bersinambungan dengan pusat pendidikan di luar negeri juga membuat kemapanan doktrin dan praktik menjadi lebih kuat, sekaligus menghindari perubahan ke arah yang menyimpang (heterodoksi).

Periode ini juga menyaksikan perkembangan pesat jumlah pesantren di tanah Jawa.[6] Di samping doktrin dan ritual dasar Islam, dua jenis pelajaran juga diajarkan di pesantren ini: *kitab*, yakni teks tertulis, kebanyakan fikih, dan *kanuragan*, keahlian magis yang digunakan dalam seni bela diri.[7] Pendidikan seorang guru atau kiai pesantren biasanya membawanya dari satu pesantren ke lainnya untuk belajar kitab tertentu atau pelajaran lain yang sudah dikenal. Idealnya, ia merampungkan pendidikannya dengan belajar beberapa tahun di Makkah sebelum mulai mengajar, dan dengan begitu akan memperoleh wawasan berpikir yang lebih luas ketimbang kebanyakan orang kampung yang hidup di sekeliling pesantren. Seperti guru sufi dari tarekat besar, *kiai* semacam itu memiliki jaringan relasi di berbagai penjuru negeri dan mencakup anggota dari pelbagai kelas sosial. (Sebenarnya, semua syekh sufi dalam periode ini adalah juga *kiai* dan memimpin pesantren

atau sejenisnya; tarekat hanya mengembangkan rentang jaringan sosial dan keluasan pengaruhnya.) Tidak mengherankan jika kita menemukan banyak dari syekh dan *kiai* ini berhubungan dengan, atau bahkan terlibat aktif dalam, gerakan nasionalis Indonesia yang awal dan kemudian sebagai anggota aktif perkumpulan sosial dan politik, di mana para pengikut tarekatnya dipandang sebagai sebuah aset.

Tarekat dan Perkumpulan Sipil Modern

Sebuah tarekat, dalam pengertian tertentu, adalah perkumpulan sukarela yang para anggotanya bergabung demi tujuan yang terkait dengan konsepsi tentang kemaslahatan umat. Sejauh mana tingkat para pengikut seorang syekh benar-benar mempersepsi diri mereka sebagai sebuah komunitas dan berperan, hal itu sangat bervariasi, seperti tingkat pengakuan mereka terhadap sasaran umum di balik pelaksanaan ritual. Di antara mereka yang secara rutin mengikuti ritual berjamaah, afiliasi dengan tarekat melahirkan kepercayaan sosial dan bahkan sering pula setingkat solidaritas atau bantuan sesama yang saling menguntungkan. Karena alasan ini, beberapa pengamat melihat tarekat sebagai benih masyarakat sipil (*civil society*) dan benih ranah publik yang baru tumbuh. Karakter yang sangat karismatik dan otoriter dalam kepemimpinan tarekat membuatnya berbeda dengan perkumpulan sipil modern yang memiliki kepemimpinan terpilih dan perwakilan, akan tetapi abad ke-20 menghasilkan berbagai bentuk penyesuaian antara dua jenis kelompok ini. Melalui berbagai cara, tarekat telah digabungkan ke dalam perkumpulan formal yang didirikan dan dijalankan sesuai dengan hukum Belanda (dan selanjutnya hukum Indonesia) tentang perkumpulan.

Organisasi nasionalis modern pertama di Indonesia yang memiliki massa pengikut besar, Sarekat Islam atau SI (didirikan pada 1912), merupakan sebuah fenomena mengagetkan yang muncul untuk segera mematahkan pola sosial yang telah mapan. Antusiasme yang dibangunnya dan derap langkah pertumbuhannya benar-benar menakjubkan. Ia berhasil menyatukan pribumi Indonesia dari seluruh latar belakang pekerjaan: dari anggota

aristokrasi tradisional hingga petani, dari lulusan sekolah Belanda dan pesantren hingga buta huruf, *abangan* maupun *santri*, kelompok etnis Jawa maupun lainnya. Didirikan oleh para intelektual perkotaan berpendidikan Barat dan kalangan pedagang sebagai gerakan emansipasi penduduk pribumi, SI berhasil—di luar dugaan para pemimpinnya sendiri— menarik banyak pengikut yang menganggapnya sebagai jawaban atas harapan milenarian dalam gerakan baru tersebut. Pemimpin SI, Tjokroaminoto, dielu-elukan—yang membuatnya malu sendiri—sebagai pemimpin yang adil, Ratu Adil; massa besar berduyun-duyun menghadiri pertemuan tempat ia berbicara untuk memperoleh berkah yang memancar dari kehadirannya. Para pemimpin SI yang lain juga disambut hangat sebagai bentara abad baru, dan di seluruh negeri terdapat desas-desus tentang perubahan revolusioner yang akan segera terjadi.[8]

Para pemimpin SI menganggap antusiasme massa sebagai tidak rasional dan melakukan upaya untuk mengisinya dengan menerapkan disiplin yang tegas dan perangkat organisasi formal modern. Pengurus pusat mendirikan cabang-cabang regional di seluruh negeri; kongres tahunan diselenggarakan di mana para wakil resmi cabang-cabang ini membahas masalah kepedulian umum dan mengambil kebijakan. Dalam beberapa tahun, SI memiliki cabang di hampir setiap kota, masing-masing dengan pengurus lokalnya dan terdaftar secara hukum oleh administrasi kolonial. Perkembangannya spektakuler dan sangat spontan. Kategori terbesar dari anggotanya adalah pedagang dan pegawai bawahan, tetapi hampir 10 persen anggota pengurus cabang adalah guru agama dan pejabat masalah keagamaan.[9] Di sejumlah cabang, syekh sufi mendominasi pengurus lokal dan para pengikut tarekat dan keanggotaan SI tampak saling tumpang tindih. Ada konflik yang berulang-ulang terjadi antara pengurus pusat SI dan cabang-cabang lokal ini: benturan antara jenis kepemimpinan dan kewenangan yang berbeda. Di tempat lain, ada kompetisi yang sengit antara Sarekat Islam dan tarekat yang mewakili keluarga elit pesaing, masing-masing dengan jaringan patronasenya. Setidak-tidaknya dalam satu wilayah, ketegangan antara muslim yang relatif 'ortodoks' dan pendukung kultus sinkretistik lokal

menyebabkan kelompok yang terakhir ini merespons Sarekat Islam dengan membentuk perkumpulan tandingan yang mereka sebut Sarekat Abang.[10] Ini merupakan salah satu contoh pertama di mana kalangan sinkretistik bersatu dan menyusun pembelaan umum terhadap ancaman Islam ortodoks yang mereka lihat. Masih banyak lagi contoh yang akan dijelaskan pada halaman-halaman berikut.

Sinkretisme Terlembaga: Aliran Kebatinan dan Tarekat Lokal

Abad ke-20 menyaksikan munculnya berbagai gerakan mistik yang sinkretistik. Pada masa sebelumnya, pengikut seorang guru spiritual terpecah setelah kematiannya. Guru lain mungkin muncul menyebarkan (sebagian) ajarannya, mengombinasikan ulang dengan ajaran lain, sementara beberapa murid guru lama mungkin beralih kepada salah seorang penerus ini. Hanya dalam tarekat terdapat kesinambungan dalam organisasi. Namun, pada awal abad ke-20, gerakan yang terorganisir muncul dari kalangan beberapa mistikus sinkretistik yang lebih berpengaruh, dan ini menjadikan guru aslinya sebagai perkumpulan yang bertahan dengan doktrin dan ritual yang hampir diformalkan. Kebanyakan gerakan—yang dikenal dengan gerakan kebatinan—ini secara langsung atau tidak langsung dipengaruhi oleh doktrin dan metode sufi, dan umumnya menampilkan diri sebagai alternatif spiritual bagi versi Islam eksoterik yang berorientasi pada syariat secara berlebihan; gerakan yang dikaji oleh Howell (1976) merupakan contoh yang sangat gamblang. Pengaruh penting lainnya terhadap setidak-tidaknya beberapa gerakan kebatinan ini berasal dari Gerakan Freemasonry dan Theosophia, perkumpulan Eropa pertama yang menerima pribumi Indonesia (dan keturunan Cina) yang berpendidikan tinggi sebagai anggota yang sederajat.

Beberapa gerakan kebatinan memiliki pengikut dari kalangan bangsawan, mendukung doktrin metafisik dan metode meditasi yang pelik; sementara gerakan lainnya banyak menjadikan kalangan pedesaan sebagai pengikut dan mengajarkan berbagai sistem klasifikasi kosmologis dan metode berkomunikasi dengan, atau mengendalikan, alam roh. Meditasi tidak terlalu dimaksudkan

sebagai jalan menuju pencerahan, tetapi lebih sebagai sebuah cara untuk memperoleh kekuatan spiritual (*kasektèn, kesaktian*), yang pencariannya menjadi sangat penting baik bagi gerakan bangsawan maupun petani.

Freemasonry dan Theosophia mungkin menjadi model organisasi bagi beberapa aliran kebatinan 'elit', dan tarekat sebagai model bagi aliran lainnya. Namun, pengalaman politik nasionalis pada masa kolonial dan perjuangan partai politik pascakemerdekaan juga memiliki dampak terhadap struktur aliran. Sebagian mengadopsi struktur formal yang sangat mirip dengan perkumpulan formal, dengan staf dan pengurus yang membantu dan mengatur guru-guru spiritual. Kebatinan tidaklah mesti mistisisme ukhrawi; kekuatan spiritual yang dicarinya juga dapat digunakan untuk kepentingan duniawi, dan beberapa gerakan kebatinan terlibat dalam kegiatan politik radikal. Salah satu gerakan yang cukup terhormat masa Orde Baru, Sumarah, membekali para pejuang muda dalam perjuangan kemerdekaan dengan kehebatan dan kekebalan magis (Stange 1980). Pada tahun-tahun polarisasi politik, antara 1950-an dan 1960-an, banyak gerakan kebatinan secara langsung menentang partai-partai muslim dan beraliansi dengan aliran kiri. Salah satu gerakan kebatinan yang terang-terangan anti-Islam pada periode ini, Permai, dipimpin oleh ketua buruh aliran kiri yang menyusun gerakannya mirip sekali dengan partai politik.[11] Selama Orde Baru, beberapa gerakan kebatinan, khususnya yang bukan elit, memunculkan kecurigaan bagi rezim Suharto karena ikatan sebelumnya dengan politik *abangan* dan sayap kiri.

Di samping gerakan kebatinan, ada juga berbagai gerakan mistik baru yang menyatakan diri sebagai muslim dan sufi, tetapi dipandang menyimpang (heterodoks) oleh tarekat yang telah mapan dan terlebih oleh para pembaru muslim. Tarekat lokal semacam itu mengangkangi batasan antara *santri* dan *abangan,* menarik pengikut dari keduanya. Dua yang paling terkenal dari tarekat lokal ini, Wahidiyyah dan Siddiqiyah, didirikan oleh kiai Jawa Timur dengan pesantren sebagai pusatnya di mana beberapa pengetahuan akademis juga diajarkan (Abdurrahman 1978; Effendi 1990b). Kedua kiai itu memiliki reputasi sebagai penyembuh atau

tabib yang berhasil, yang mungkin menjadi faktor kunci dalam meningkatkan pengikutnya. Amalan kedua tarekat ini tidak berbeda dengan amalan tarekat sufi 'ortodoks' yang mapan. (Dalam kasus Wahidiyah, misalnya, amalan pokoknya meliputi pembacaan secara berjamaah wirid panjang yang disusun oleh—atau, seperti diyakini para pengikutnya, diwahyukan kepada—pendirinya, yang di tengah-tengah pelaksanaannya semua peserta berteriak histeris sambil menangis.) Tidak adanya genealogi spiritual yang autentik dan kelonggaran para pendiri terhadap kurangnya ketaatan para pengikutnya pada syariat mendorong gerakan ini menuai stigma heterodoks (menyimpang). Kedua tarekat itu diduga memiliki banyak pengikut abangan, dan pada saat peristiwa pembunuhan massal terhadap orang-orang komunis, konon lebih banyak lagi *abangan* yang berduyun-duyun mendatangi guru-guru ini dan mengirim anak-anak mereka ke pesantren ini. Meskipun tarekat ini terlihat telah memainkan peran dalam proses Islamisasi bertahap namun berkelanjutan terhadap kaum pedesaan, mereka sering diperlakukan penuh curiga oleh muslim ortodoks karena dugaan telah menyembunyikan para mantan 'komunis.'[12]

Tarekat Menjadi Partai Politik: Perti dan PPTI

Para guru sufi kemudian terlibat aktif dalam dua perkumpulan penting muslim tradisionalis yang muncul pada kwartal kedua abad ke-20, Nahdlatul Ulama di Jawa Timur (1926) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) di Sumatra Barat (1930). (Keduanya menjadi partai politik setelah kemerdekaan Indonesia dan menyebar secara bertahap ke seluruh Indonesia, tetapi masing-masing tetap didominasi oleh kelompok etnis Jawa dan Minangkabau.) Bagi kebanyakan ulama yang mendirikan NU, praktik amalan tasawuf merupakan bagian integral dari keagamaan mereka, tetapi tidak banyak di antara mereka yang terlihat benar-benar menjadi guru tarekat. Tarekat menjadi semakin menonjol di NU setelah kemerdekaan Indonesia, ketika politik pemilihan memperkuat posisi ulama yang bisa memobilisasi banyak suara. Dalam kasus Perti, para syekh Naqsyabandiyah sangat menonjol sejak awal—yang memang tidak aneh, karena tarekat ini banyak diterima di

Sumatra Barat. Perkumpulan ini terdiri dari dua faksi utama, yang pada dasarnya merupakan jaringan guru-guru Naqsyabandiyah. Penyebaran Perti ke wilayah lain di Sumatra berlangsung secara bergandengan dengan penyebaran Naqsyabandiyah, karena khalifah jaringan ini juga sekaligus menjadi aktivis Perti. Jaringan etnik dan keluarga menjadi basis kuat baik bagi tarekat maupun partai.[13]

Konflik antara guru-guru senior Naqsyabandiyah di Sumatra Barat dan seorang kolega yang ambisius, Haji Jalaluddin, melahirkan partai tandingan bagi Perti. Haji Jalaluddin adalah seorang guru sekolah berpendidikan Belanda, tidak memiliki pendidikan Islam formal tetapi ia menulis sejumlah buku populer yang memberikan penjelasan didaktik yang jelas tentang teknik spiritual Naqsyabandiyah. Guru terkemuka Naqsyabandiyah di Perti menuduh Jalaluddin salah menjelaskan ajaran tertentu dan memperkenalkan pembaruan yang tak dapat diterima, dan memintanya agar menarik dan mengoreksi buku-buku ini. Jalaluddin menolak memenuhi dan, sebaliknya, mendirikan perkumpulannya sendiri, yang setelah kemerdekaan nasional disebutnya Partai Politik Tarekat Islam atau PPTI.[14] Haji Jalaluddin, sebagai politisi yang cerdik, organisator dan ahli propaganda yang berbakat, berhasil menarik banyak syekh Naqsyabandiyah Minangkabau ke dalam organisasinya. Ketika PPTI berjalan baik dalam pemilu 1955—bahkan di beberapa wilayah Sumatra memperoleh 10 persen suara—Haji Jalaluddin menjadi orang yang berpengaruh di Jakarta. Diduga dekat dengan Presiden Sukarno, ia merayu para syekh berpengaruh dari berbagai tarekat di seluruh negeri untuk dicantumkan namanya ke PPTI dengan bergabung secara formal dalam Dewan Mursyidin. Dalam eksperimen Sukarno dengan sistem perwakilan bagi-bagi untuk menggantikan sistem partai (Reeve 1985), Jalaluddin berhasil memasukkan PPTI ke dalam struktur Golongan Karya (Golkar) sebagai satu-satunya lembaga yang mewakili 'kelompok fugsional' dari para pengikut tarekat. Selama masa Orde Baru, ketika Golkar berperan sebagai partai pemerintah, PPTI tetap menjadi satu-satunya perkumpulan tarekat yang memperoleh pengakuan pemerintah dan beragam fasilitas yang menyertainya.

PPTI menjadi contoh problem yang inheren dalam upaya menggabungkan tarekat ke dalam organisasi formal dan ketidakselarasan antara karisma dan ketentuan birokratis. Seperti NU dan sejumlah perkumpulan lainnya, PPTI memiliki kepemimpinan ganda: Dewan Mursyidin yang terdiri dari para syekh senior tarekat dan secara formal merupakan otoritas tertinggi, tetapi dewan eksekutif sebenarnya yang menjalankan organisasi dan mengambil kebanyakan keputusan. Hingga 1975, Haji Jalaluddin menjadi ketua Dewan Mursyidin dan kepala eksekutif, dan jelaslah bahwa syekh lain tidak banyak memiliki pengaruh yang efektif. Banyak anggota aktif organisasi ini yakin bahwa masalah organisasi dan otoritas spiritual harus dibedakan secara lebih tegas ketimbang sebelumnya, dan pada tahun itu kongres PPTI memilih kembali Jalaluddin yang sudah sepuh itu sebagai ketua Dewan Mursyidin, tetapi juga memilih salah seorang kaki tangannya, Sutan Amiruddin, sebagai ketua baru. Jalaluddin tidak menghadiri kongres karena kesehatannya yang telah menurun dan sangat marah terhadap apa yang dipandangnya sebagai pemberontakan. Ia memecat Amiruddin dan sekutunya dari organisasi dan menyuruh orang-orang yang loyal kepadanya agar menyelenggarakan kongres lain. Jalaluddin wafat sebelum kongres ini selesai, dan dua pengikutnya yang paling loyal dipilih untuk memimpin Dewan Mursyidin dan eksekutif.

Jadi, ada dua PPTI yang saling berkompetisi, yang masing-masing dipimpin oleh Amiruddin dan Djumingan Afiat. Keduanya tidak berhasil mempertahankan dukungan syekh senior yang telah dicantumkan namanya dalam Dewan Mursyidin pada masa Jalaluddin, tetapi PPTI Djumingan memiliki cukup keuntungan dari pengakuan resmi oleh Golkar, yang menarik bagi guru-guru lokal dalam mencari dukungan dan perlindungan pemerintah. Tingkat keanggotaannya diperkuat oleh para pegawai negeri sipil. Namun, karena tidak adanya syekh karismatik, organisasi ini secara bertahap beralih menjadi organisasi kaum birokrat sufi, sebuah perkumpulan formal yang tidak memiliki tujuan kecuali kelangsungan eksistensinya.[15]

Nahdlatul Ulama, Tarekat 'Ortodoks', dan Golkar

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, sejak awal para guru sufi telah menjadi anggota perkumpulan tradisionalis terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama, tetapi mereka bukanlah termasuk pemimpin terkemukanya. Bahkan, otoritas keagamaan tertinggi dalam organisasi ini, Hasjim Asj'ari, telah melarang aktivitas tarekat dari pesantrennya, di Tebuireng dekat Jombang, yang secara khusus mengonsentrasikan pada studi-studi teks. (Kemudian, pada 1970-an dan 1980-an, kita melihat sejumlah guru di Tebuireng terlibat dalam tarekat, tetapi mereka mengamalkan ajaran tarekat di tempat lain.) Empat pesantren besar di daerah Jombang, tempat kebanyakan kiai terkenal belajar, telah lama menjadi pusat yang sangat prestisius bagi NU. Hanya satu, di Rejoso, yang menjadi 'pesantren tarekat,' di mana kiai terkemukanya juga sebagai guru tarekat Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah. Perlu dicatat bahwa setelah wafatnya Hasjim Asj'ari, kepemimpinan tertinggi NU beralih secara berurutan ke kiai dari dua pesantren lain di Jombang, tetapi tak satu pun kiai Rejoso diperhitungkan untuk jabatan ini. *Kiai tarekat* memperoleh prestise lebih rendah di lingkaran NU ketimbang para *kiai kitab*, tetapi mereka biasanya memiliki pengikut yang jauh lebih besar di kalangan pedesaan dan pada masa pascakemerdekaan mereka sering dilindungi oleh para pejabat militer dan sipil.

Menurut tradisi lisan, banyak pesantren yang lebih tua bermula dari *pesantren tarekat* tapi kemudian kiai pembaru mengubahnya menjadi pusat studi fikih dan kitab lainnya. Istilah 'pesantren tarekat' tidak mesti menunjukkan adanya salah satu tarekat besar, tetapi secara lebih umum menunjukkan bahwa sang kiai memiliki keahlian dalam *kanuragan* dan bentuk-bentuk magis lainnya. Di beberapa pesantren, praktik *kanuragan* hilang sepenuhnya; sementara di tempat lain hal itu tetap dipertahankan berbarengan dengan mengaji kitab, sebagai benteng yang sangat menonjol di saat-saat krisis seperti perjuangan kemerdekaan, pembunuhan massal 1965-66 dan, yang paling mutakhir, bulan-bulan terakhir kepresidenan Abdurrahman Wahid pada 2001.[16] Tarekat kadang-kadang menimbulkan kontroversi dan perdebatan

di NU ketika ortodoksi ajaran tarekat tertentu dipersoalkan, seperti yang terjadi pada kasus Tijaniyah pada akhir 1920-an dan awal 1930-an (van Bruinessen 1999: 720-3), tetapi organisasi ini berupaya meredam konflik semacam itu dan mempertahankan toleransi terhadap banyak kepercayaan dan praktik sufi. Namun demikian, beberapa tarekat lokal yang muncul pada paruh kedua abad ke-20, seperti Wahidiyah dan Siddiqiyah dan beberapa cabang Syaththariyah di Jawa, tidak diterima di NU karena amalan mereka diciptakan oleh pendirinya dan karenanya tidak dapat menunjukkan genealoginya sampai kepada Nabi.

Sejak 1970-an, atau mungkin sedikit lebih awal, tarekat memperoleh penerimaan yang lebih menonjol di NU. Sejumlah guru sufi, yang telah bertemu sejak akhir 1950-an untuk membicarakan kemaslahatan bersama, mendirikan sebuah perkumpulan tarekat 'ortodoks' yang dinamakan Jam'iyyah Ahlit Thoriqoh Mu'tabaroh. Penggunaan istilah *mu'tabar* atau 'diakui,' menunjukkan keinginan mereka untuk membedakan sufisme 'ortodoks' dengan mistisisme gerakan kebatinan dan tarekat lokal, yang telah menjadi sasaran kritik yang semakin gencar dari lingkaran muslim pembaru dan tradisionalis konservatif.[17] Gerakan kebatinan terus berupaya mencari pengakuan yang sejajar dengan agama dan diduga memiliki dukungan politis kuat pada masa Sukarno dan tahun-tahun awal Suharto (lihat tulisan Howell dalam buku ini), dan beberapa gerakan kebatinan (terutama yang sangat abangan) dan tarekat lokal memperoleh stigma buruk karena dugaan ikatannya dengan komunisme.[18] Para pendiri Jam'iyyah tampaknya ingin dianggap sebagai mu'tabar di mata muslim yang berorientasi pada syariat, dan juga sekaligus di mata pejabat berwenang pemerintah.[19]

Daya dorong di balik pendirian Jam'iyyah adalah Kiai Musta'in Romly, yang pada 1960 menggantikan ayahnya sebagai kiai Rejoso dan syekh Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah. Ia mewarisi jaringan luas cabang-cabang lokal tarekat, yang meliputi sebagian besar wilayah Jawa Timur.[20] Ia membangun relasi yang sangat baik dengan pemerintah lokal (dan komunitas bisnis Cina), yang membantunya menarik lebih banyak lagi pengikut; pada 1970-an jumlah muridnya di pelbagai cabang tarekat di seluruh Jawa Timur

konon mencapai 150.000 orang. Ini menjadikannya orang yang diperhitungkan, bahkan oleh pemerintah pusat. Pada 1975, Kiai Musta'in menyelenggarakan muktamar pertama Jam'iyyah, dengan mengumpulkan guru-guru tarekat dari seluruh Jawa.[21] Muktamar ini dibuka oleh Presiden Suharto dan banyak pejabat tinggi lain hadir, sebuah indikasi arti penting yang kemudian melekat pada tarekat. Dalam sambutan pembukaannya sendiri, Kiai Musta'in menekankan peran yang harus dimainkan sufisme dalam upaya pembangunan Order Baru, karena perkembangan material harus diimbangi dengan perkembangan spiritual. Ia mengemukakan kesalahpahaman yang beredar luas bahwa tarekat hanyalah ciri masyarakat tradisional atau pedesaan, dengan mengatakan bahwa sebenarnya tarekat memiliki banyak nilai universal dan membantu dalam pembangunan pribadi dengan memperkuat moralitas dan kepercayaan kita kepada Tuhan. Seperti dikemukakannya, ajaran tarekat harus diarahkan tidak hanya pada kelas sosial tertentu, tetapi kepada semua, khususnya kepada kelompok-kelompok yang secara langsung banyak terlibat dalam usaha pembangunan, yang membutuhkan landasan moral yang kuat.

Dengan demikian, di satu sisi, Kiai Mustain telah menjadikan Jam'iyyah sebagai kendaraan yang digunakan pemerintah untuk mencapai massa pedesaan dan melibatkan mereka dalam pembangunan (slogan yang meringkas kebijakan Orde Baru) dan, di sisi lain, melalui kendaraan itu pula guru-guru sufi dapat berpartisipasi dalam proyek modernisasi dan merekrut kalangan birokrat, teknisi dan kelompok profesional sebagai murid. Dan, untuk alasan personal maupun pragmatik, jumlah pejabat semakin banyak mencari-cari Kiai Musta'in dan syekh sufi lain sebagai penasihat spiritual. Hubungan patronase yang saling menguntungkan pun berkembang.

Namun, dalam mengakomodasi pemerintah ini, tampaknya Kiai Musta'in melangkah lebih jauh ketimbang yang bisa diterima koleganya di NU. Pada 1971, NU bersaing dalam pemilihan umum pertama era Orde Baru sebagai satu-satunya oposisi penting terhadap partai pemerintah, Golkar, dan berada di pihak yang harus menerima upaya dan tekanan yang kejam agar para anggota NU memilih Golkar. Pada 1974, ia dipaksa bergabung bersama partai

muslim lainnya ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), satu di antara dua partai non-pemerintah yang tersisa (lainnya, PDI, adalah gabungan partai-partai nasionalis dan Kristen). Akan tetapi, menjelang pelaksanaan pemilihan umum pada 1977, ketika kiai terkemuka NU menetapkan fatwa yang mengatakan bahwa memilih PPP sebagai kewajiban keagamaan, Kiai Musta'in aktif berkampanye atas nama Golkar. Alasan ketidakloyalannya terhadap NU yang terang-terangan ini sangat jelas: sudah menjadi rahasia umum bahwa ia menerima patronase mewah dari pemerintah sejak akhir 1960-an, termasuk hadiah tanah yang luas tempat di mana ia mendirikan sebuah universitas swasta. Pesantren dan universitasnya menjadi makmur sebagai etalase Pembangunan, sementara kebanyakan pesantren lain justru terus menerus menderita kekurangan finansial dan menghadapi rintangan birokratik. Lebih dari itu, ia mungkin percaya sepenuhnya bahwa pembangunan memang bermanfaat dan ia dapat memengaruhi arah yang hendak ditempuh pembangunan tersebut.[22]

Kiai NU memutuskan untuk menghukum Musta'in atas pengkhianatannya dan mengajak murid-muridnya agar meninggalkannya. Inisiatif atas tindakan yang spektakuler ini berasal dari kiai dan politisi di Tebuireng (tentu ada juga unsur saingan antarpesantren), tetapi inisiatif ini menerima dukungan lebih luas lagi. Salah seorang guru Tebuireng, Adlan Aly, yang merupakan murid ayah Musta'in dan anggota dewan ulama Jam'iyyah, diajukan sebagai pembimbing spiritual yang tidak akan menyerah pada kemauan pemerintah dan layak untuk menggantikan kedudukan Kiai Musta'in. Syekh terkemuka Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah Jawa Tengah, Kiai Muslich dari Mranggen, yang merupakan syekh terkemuka di dewan ulama Jam'iyyah, dirayu agar mengangkat Kiai Adlan Aly sebagai *khalifah*-nya dengan otoritas penuh untuk Jawa Timur. Satu demi satu, wakil-wakil lokal Kiai Musta'in diselidiki dan dirayu agar mengalihkan kesetiannya kepada Kiai Adlan. Sebagian besar akhirnya membelot dan jika bukan kepada Kiai Adlan, mereka beralih kesetiaannya kepada Kiai Usman al-Ishaqi di Surabaya, yang merupakan khalifah utama ayah Musta'in. Musta'in kehilangan kendali atas sebagian besar jaringan tarekatnya, yang juga kemerosotan perannya bagi pemerintah.[23]

Dalam muktamar NU berikutnya pada 1979, perkumpulan tarekat baru diresmikan yang secara lebih eksplisit berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama, Jam'iyyah Ahlith Thoriqoh al-Mu'tabaroh *an-Nahdliyyah* (JATMN). Sebagian besar anggota pengurusnya adalah anggota pengurus Jam'iyyah Musta'in dan didukung oleh beberapa politisi NU terkemuka dan memiliki banyak koneksi, termasuk ketua NU sangat lama yang merupakan guru politik patronase dan intrik politik masa lalu, Idham Chalid. Sebelum pemilihan umum 1982, jaringan tarekat telah dimanfaatkan untuk merebut banyak persentase suara kalangan pedesaan bagi PPP. Sementara itu, Musta'in tetap menjadi ketua Jam'iyyahnya sendiri (yang kemudian dinamakan JATMI, dimana huruf I terakhir berarti Indonesia—Jam'iyyah Ahlith Thoriqoh al-Mu'tabaroh Indonesia), seolah-olah tidak ada sesuatu yang benar-benar telah berubah. Ia mengganti beberapa anggota pengurus yang meninggalkannya dengan beberapa orang yang secara personal loyal kepadanya, dan pada 1982 kembali berkampanye untuk Golkar. Setelah wafatnya Musta'in pada 1984, JATMI tetap melanjutkan aktivitasnya—Rejoso saja masih dapat berbangga diri dengan 20.000 murid, dan masih lebih banyak lagi di wilayah lain Jawa Timur—tetapi tampak sekali kekurangan seorang pemimpin karismatik. Janda Musta'in, yang merupakan ahli strategi utamanya, melakukan berbagai upaya agar JATMI diakui sebagai komponen resmi Golkar, yang mungkin dapat memperkuat JATMI. Akan tetapi, Golkar telah memiliki perwakilan tarekat resminya di PPTI, dan JATMI tidak pernah mendapatkan tingkat dukungan yang sama dari pemerintah.

Konflik seputar Jam'iyyah menunjukkan signifikansi politik tarekat yang semakin meningkat, bersamaan dengan pemilihan yang diadakan lima tahun sekali sejak 1977. Politik pemilihan telah mengangkat arti penting seseorang yang dapat menyedot banyak pemilih, dan *kiai tarekat* mampu mengendalikan pengikut yang banyak dan sangat setia. Bukan kebetulan bila kiai yang bekerja keras mengorganisir JATMN dan memperlemah otoritas Musta'in adalah di antara kiai yang secara politis sangat cerdik di NU. Memang Kiai Adlan Aly adalah orang yang sederhana dan pendiam, yang memiliki reputasi karena kerendahan hatinya, tetapi dua koleganya di Tebuireng yang banyak menjalankan

kerja organisasi dan propaganda, Kiai Syansuri Badawi dan Makky Makshum, adalah guru fikih yang memiliki insting politik tajam dan loyalitas kokoh terhadap PPP. Kiai tarekat yang kemudian sangat aktif dalam perkumpulan pada tahun-tahun berikutnya, yang mewakili sejumlah tarekat besar lainnya, terutama Tijaniyah dan Naqsyabandiyah Khalidiyah, juga cenderung menjadi pendukung setia PPP (dan diburu oleh pimpinan politik PPP).

Tarekat dan Kelangsungan Islamisasi Masyarakat Indonesia

Dalam muktamar NU pada 1984 diputuskan bahwa NU tidak lagi berpartisipasi secara langsung dalam politik dan oleh karenanya ia hanya akan menjadi organisasi sosial dan keagamaan. Ia tidak akan mendukung partai politik tertentu (dengan kata lain, ia keluar dari PPP) dan membiarkan para anggotanya bebas bergabung dengan partai politik pilihannya (dengan kata lain, mencari patronase dari Golkar).[24] Kiai yang mengajukan perlawanan paling keras terhadap keputusan ini adalah mereka yang telah melawan Kiai Musta'in; JATMN tetap menjadi satu-satunya perkumpulan yang berafiliasi dengan NU yang mempertahankan hubungan erat dengan PPP. Muktamar 1984 memilih Abdurrahman Wahid sebagai ketua baru NU, sebuah jabatan yang kemudian diembannya hingga 15 tahun. Ketua sebelumnya, Idham Chalid, kalah dalam muktamar ini, dan kemudian menggunakan jabatannya di JATMN sebagai basis untuk mempertahankan pengaruhnya dalam urusan NU di tingkat atas dan jaringan dengan akar rumput organisasi.

Selama satu setengah dekade berikutnya, secara umum tarekat semakin mengemuka baik di NU maupun di wilayah publik Indonesia. Jaringan tarekat pedesaan meluas dan beberapa *kiai tarekat* menjadi orang terkenal di seluruh negeri karena jumlah pengikutnya yang besar di pedesaan dan kontaknya dengan kalangan elit. Sejumlah kiai yang hingga saat itu hanya mengajarkan fikih dan pelajaran tekstual kemudian mencari *ijazah* (izin formal) untuk mengajarkan tarekat dalam rangka memperkuat jaringan dengan pengikut pedesaannya. Kebanyakan kiai terkemuka dalam JATMN tidak hanya dibaiat ke sebuah tarekat, tetapi juga mengajar fikih dan menentang keras sufisme nyeleneh.

Tidak hanya tarekat 'ortodoks,' berbagai tarekat lokal juga telah memberikan kontribusi terhadap perubahan arah umum dari Islam sinkretistik ke Islam ortodoks yang lebih berorientasi pada syariat. Tarekat seperti Siddiqiyah dan Wahidiyah (juga Syaththariyah dan hingga batas tertentu Tijaniyah) menarik banyak pengikut *abangan*, tetapi dalam masa satu generasi secara signifikan telah mengubah kecenderungan keagamaan para pengikutnya, yakni dengan memberikan kontribusi terhadap apa yang sebagian orang Indonesia sebut sebagai '*santrinisasi*' *abangan*. Pada era 1970-an Golkar umumnya dianggap mewakili kepentingan *abangan* dan *kebatinan*—inilah satu alasan yang menimbulkan kemarahan di NU atas pembelotan Kiai Musta'in ke Golkar. Namun, dua dekade kemudian Golkar terlihat telah berubah dari dalam, melalui peralihan kepemimpinan dari kaum laki-laki dan perempuan sekuler dan berorientasi *abangan* ke tim yang seluruhnya santri. Guru-guru sufi yang bergabung dengan Golkar pada masa-masa awalnya bukanlah satu-satunya aktor yang paling berpengaruh di balik perkembangan ini, meskipun mereka memang memainkan peran. Akibat dari penyesuaian antara tarekat dan Golkar, beberapa guru sufi kemudian menggantikan guru-guru *kebatinan* sebagai penasihat spiritual favorit elit Orde Baru.

Salah seorang guru yang dampaknya terhadap perubahan dalam Orde Baru Indonesia bisa dijadikan contoh di sini, mungkin lebih baik dari lainnya, adalah kiai dan syekh tarekat Jawa Barat, Abah Anom, seorang tokoh lain dari Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah, dan tokoh yang dianggap paling berhasil. Pesantrennya di Suryalaya, Tasikmalaya, yang terletak berdekatan dengan daerah pusat pemberontakan Darul Islam, selalu menjadi benteng loyalitas terhadap pemerintah pusat dan diberi amanat oleh militer untuk mendidik kembali para aktivis Darul Islam yang tertawan. Pada tahun-tahun awal Orde Baru, ia juga diminta untuk memberikan pelajaran keagamaan kepada para tersangka mantan komunis (Soebardi 1978: 229). Abah Anom adalah anggota terkemuka Dewan Mursyidin PPTI Haji Jalaluddin (lihat sebelumnya), tetapi tampaknya ia tidak memainkan peran aktif dalam perkumpulan tersebut. Sebagai seorang yang loyal kepada pemerintah, ia mendukung Golkar namun, tidak seperti Musta'in

Romly, ia tidak pernah berkampanye untuk partai ini. Kiai tandingannya di wilayah yang sama mendesas-desuskan bahwa ia adalah seorang guru *kebatinan*, tetapi tidak pernah ada tindakan bersama terhadapnya seperti terhadap Kiai Musta'in. Sebenarnya, meskipun bukan anggota NU, Abah Anom mendapat banyak pengikut di kalangan anggota NU, terutama di luar Jawa.

Pesantren Suryalaya semula adalah *pesantren tarekat*, di mana sufisme dan diduga *kanuragan* juga diajarkan, akan tetapi Abah Anom, yang memiliki pendidikan lengkap dalam ilmu-ilmu Islam, mengubahnya menjadi pusat pengajaran tekstual akademis pula, di mana pelajaran-pelajaran umum diajarkan secara berdampingan dengan ilmu-ilmu Islam. Dalam mengembangkan jaringan tarekat, ia menjalin hubungan dengan berbagai komunitas lokal di Jawa Barat, di mana kultus lama tentang Syekh 'Abd al-Qadir Jailani masih hidup, dengan pembacaan secara berkala teks wirid yang berkekuatan magis yang terkait dengan keajaiban wali besar ini (Millie 2006). Meskipun afiliasi dengan Suryalaya tidak sepenuhnya menggantikan atau mengubah kultus lama, ia membantu mengintegrasikan komunitas ini ke dalam konteks sosial yang lebih luas, seraya menawarkan bacaan alternatif yang tidak begitu 'magis' atas hagiografi yang sama.

Pada awal 1980-an, Abah Anom memperoleh popularitas nasional menyusul dugaan keberhasilannya dalam menyembuhkan ketergantungan obat dan berbagai penyakit lainnya dengan menerapkan metode tarekat secara intensif. Para pasien dibiarkan terpisah dari dunia sekitar, tidur dan makan sedikit, serta mengisi hari-harinya dengan salat dan zikir. Terlepas dari pemberitaan yang kadang-kadang negatif, banyak anggota elit mengirim anak-anak mereka untuk dididik di Suryalaya, atau di salah satu cabang-cabangnya yang tumbuh menyebar di seluruh negeri. Departemen Sosial menganugerahkan tanda jasa dan bantuan uang yang cukup besar kepada Abah Anom atas sumbangannya dalam memecahkan masalah ini; sementara itu, banyak orang tua, yang tertarik dengan hasil yang dicapai, menjadi pengikut dan pendukungnya.

Tampaknya praktik penyembuhan inilah yang membantu Abah Anom memperbesar keanggotaan pedesaannya yang semakin pesat hingga meraih pengikut perkotaan modern

yang banyak. Meskipun demikian, daya tariknya di Jakarta bukanlah kebetulan belaka. Seperti ditulis seorang pengamat berpengetahuan luas, Suryalaya sengaja mengirim sejumlah ahli lobi ke pusat-pusat kekuasaan politik (Effendi 1990a: 97). Mungkin Abah Anom lebih berhasil daripada guru tarekat lainnya dalam hal menarik para pejabat tinggi militer dan sipil serta para sarjana (termasuk sejumlah profesor universitas terkenal) sebagai murid-muridnya, dan dalam hal menambah jumlah pengikut urban yang signifikan. Namun, pada tingkat yang lebih sederhana, banyak guru sufi lain juga memperoleh anggota jamaah urban baru.[25] Juga, Abah Anom juga menjadi contoh perubahan lebih besar dalam masyarakat Indonesia tentang hal lain: ia semakin akrab dengan Presiden Suharto, yang tampaknya sangat mengapresiasi kekuatan spiritualnya. Diyakini bahwa dalam beberapa dekade pertama Orde Baru, Suharto hanya menjadikan guru kebatinan penasihat spiritualnya (McDonald 1980), tetapi pada tahun-tahun berikutnya ia semakin mendekat ke Islam ortodoks, dan Abah Anom konon menjadi penasihat yang paling favorit. Sulit menilai secara pasti kecenderungan dalam masalah-masalah pribadi semacam itu, namun sufisme tampaknya, hingga tingkat tertentu, telah menggantikan kebatinan sebagai sumber legitimasi dan perlindungan spiritual.

Munculnya Para Wali Hidup

Kecenderungan ke arah ortodoksi yang semakin meningkat, yang dengan jelas diakhiri dengan 'beralih ke Islam' dalam kebijakan Suharto, memperoleh perhatian yang berlawanan dalam dekade terakhir Orde Baru dengan munculnya sejumlah pribadi yang karismatik namun nyeleneh. Perilaku mereka yang aneh dan sering nyeleneh meyakinkan publik bahwa mereka adalah *wali* (kekasih Allah)—orang-orang suci yang pencapaian spiritualnya telah menempatkan mereka melampaui kewajiban keagamaan yang dikenakan pada orang biasa. Yang menakjubkan dari para wali 1990-an ini adalah bahwa mereka tidak muncul dari lingkaran abangan di mana orang-orang suci heterodoks atau non-muslim yang dikenal wali itu bukan sesuatu yang aneh,[26] tetapi di dalam

pusat ortodoksi tradisionalis, Nahdlatul Ulama. Para wali yang berlatar belakang pesantren ini dianggap sebagai wali yang hidup, dan mereka berutang budi atas popularitasnya di publik kepada ketua NU Abdurrahman Wahid yang melindungi mereka. Gus Mik (Kiai Hamim Djazuli) dan Mbah Lim (Kiai Muslim Rifa'i Imampura) menampilkan perilaku yang akan dipandang tak patut oleh orang lain, tetapi karena statusnya yang dipersepsi sebagai wali, hal itu hanya akan meningkatkan karismanya dan semakin menarik pengikut. Wahid dikelilingi oleh banyak orang 'aneh' lainnya dan cukup menambah reputasi dirinya sebagai wali.

Konsepsi orang Jawa tentang kewalian didasarkan pada legenda tentang *wali songo*, yang diyakini telah mengislamkan pulau ini, di mana makamnya *yang tersebar* di pesisir utara, menjadi tempat ziarah yang penting. Diyakini bahwa dakwah *wali songo* melibatkan penyelarasan cita-cita Islam dengan gaya budaya lokal, dan kompleks makam serta ritual yang mengitari ziarah itu masih mencerminkan sintesis kultural atas unsur-unsur yang diambil dari berbagai peradaban sepanjang pesisir Laut Arabia hingga Laut Cina Selatan. Kebanyakan keluarga kiai terkemuka mengklaim sebagai keturunan dari salah satu *wali songo* ini atau lainnya, meskipun mereka mungkin tidak mendukung sinkretisme kultural yang diasosiasikan dengan kultus terhadap mereka. Beberapa wali memiliki reputasi karena kesalehan dan pendidikan ortodoks, lainnya karena pengetahuan spiritual yang tidak disampaikan melalui buku. Baik tradisi pesantren maupun berbagai gerakan *kebatinan* menemukan leluhurnya pada *wali songo*, tetapi menekankan aspek yang berbeda dari biografi legendarisnya.

Di antara wali-wali ini yang sangat Jawa adalah Sunan Kalijaga, seorang pangeran, mistikus pengembara dan perampok yang telah bertobat, yang memperoleh pengetahuan dasar tentang Islam melalui semadi, bukan melalui kajian teks. Dia dihormati karena mengadaptasikan bentuk budaya Jawa seperti pertunjukan wayang dan musik gamelan untuk menyebarkan ajaran Islam, dan karena memperkokoh teknik Jawa kuno untuk memperoleh kekuatan supernatural dengan pengetahuan batiniah Islam.[27] Wali yang paling kontroversial adalah Syekh Siti Jenar,

yang menyuarakan kata-kata terkenal al-Hallaj dan menyatakan kesatuannya dengan Tuhan. Ia dihukum mati dan dieksekusi oleh wali-wali lain—karena penyimpangannya, menurut sebagian, atau karena membocorkan kebenaran esoterik kepada orang yang tak dibaiat, menurut lainnya. Siti Jenar lebih menarik bagi imajinasi populer ketimbang wali lain, dan beberapa mistikus terkemudian telah sengaja meneladaninya.[28] Ulama umumnya menentang keras 'ajaran Siti Jenar,' yang mereka pandang sebagai legitimisasi semua jenis perilaku nyeleneh; jika tidak ada perbedaan antara sang penyembah dan Yang Disembah, maka alasan di balik kewajiban syariat menjadi terancam. Akan tetapi, fakta pengakuan Syekh Siti Jenar sebagai wali tetap ada, terlepas dari ancaman terhadap kemapanan keagamaan dan politis yang ditimbulkan oleh ajaran yang dinisbatkan kepadanya.

Kiai Hamid Pasuruan

Di antara orang-orang suci Indonesia dewasa ini, kita menemukan beragam jenis wali—mulai dari guru *kebatinan* yang ajarannya tidak menunjukkan hubungan nyata dengan Islam, ulama saleh yang berpegang pada syariat, hingga berbagai peramal dan tabib muslim. Di antara wali ortodoks yang terkenal adalah Kiai Hamid Pasuruan (w. 1982), yang dikenal selama hidupnya sebagai wali terbesar NU dan reputasinya mengalahkan reputasi tokoh wali lainnya selama beberapa dekade pertama setelah wafatnya (Ahmad 2001). Kiai Hamid berasal dari keluarga ulama. Seperti yang dilakukan kebanyakan santri saat muda, ia belajar *kanuragan* dan mencurahkan diri membaca wirid dan hizib. Meskipun demikian, reputasinya sebagai wali lebih banyak berkaitan dengan kesederhanaan dan tindakannya menghindari semua tampilan lahiriah, nasihatnya yang sejuk tentang moralitas sufi model *Ihya*-nya al-Ghazali dan kitab *Hikam* karya Ibn Atha'illah, dan dugaan doanya yang mujarab lewat pertolongan Ilahi. Ia tampaknya mengetahui sesuatu sebelum peristiwa itu benar-benar terjadi; para pengunjung baru menyadari bahwa Kiai Hamid ternyata sudah mengharapkan kedatangan mereka jauh sebelum mereka mengutarakan niat kedatangannya, dan mereka

mendengar sang Kiai menjawab permohonan bahkan sebelum mereka menyampaikannya. Kisah tentang penyembuhan penyakit atau tolak bala yang dilakukannya melalui doa yang mustajab sangat banyak, seperti halnya klaim-klaim bahwa ia muncul di tengah-tengah orang yang membutuhkan pertolongan, melewati jarak yang sangat jauh dan menembus pintu yang tertutup. Ia menghindari menampilkan keajaiban spektakuler, tetapi orang-orang melihat bahwa ketika ia berjalan hujan-hujanan pakaiannya tidak terlihat basah—sebuah tanda umum kewalian. Ia mendesak mereka yang meminta nasihat tentang praktik sufi agar tidak menyimpang dari syariat dalam situasi apa pun. Setidak-tidaknya itulah yang ditegaskan dalam buku biografinya baru-baru ini (Ahmad 2001); pujian terhadap Kiai Hamid tampaknya merupakan polemik terselubung dengan para wali yang kurang ortodoks yang memperoleh ketenaran pada dekade terakhir Orde Baru.

Gus Mik (Kiai Hamim Djazuli)

Gus Mik muncul secara tiba-tiba dalam kesadaran publik sebagai wali yang bergaya lebih nyeleneh, kekuatan spiritualnya terlihat, tetapi tidak pernah diutarakan secara eksplisit. Para jurnalis tercengang oleh kesukaannya terhadap bir Guinness dan keseringannya berkunjung ke bar dan klub malam di Surabaya, di mana ia dijamu oleh para ratu malam yang mengaguminya. Di dunia pesantren, ia dikenal sebagai putra seorang kiai terkenal dan terpelajar di Kediri (istilah 'Gus' adalah gelar yang diberikan kepada para putra kiai mapan), dan kenyelenehannya dimaafkan karena silsilah keturunannya. Sebagai seorang *santri*, ia sering meninggalkan kelas dan lari, tidur di gua atau di hutan, melakukan praktik *zuhud* dan membaca wirid, dan membiarkan rambutnya gondrong, semuanya menjadi tanda pencariannya akan kebenaran yang lebih dalam daripada yang ditemukan dalam kitab suci. Setelah dewasa, ia tidak pernah berperilaku atau berpakaian seperti kiai lain, bahkan ia lebih sering menggunakan jeans dan kaos hitam sederhana, bukannya jubah putih dan sorban, tetapi wibawanya mengungguli wibawa guru-guru yang lebih ortodoks.

Pengetahuannya tentang kitab suci mungkin tidak banyak,

tetapi beberapa kiai yang sangat senior (termasuk otoritas keagamaan tertinggi NU, Kiai Ahmad Siddiq) menjadi muridnya dalam ilmu pembacaan satu wirid khusus, *dzikr al-ghafilin*, yang diyakini memiliki kekuatan. Ia mengembangkan ritual baru untuk mencurahkan kekuatan spiritual, berupa pertemuan berjamaah dalam rangka membaca bersama-bersama seluruh Alquran, *Sema'an Quran mantep*. Dalam pertunjukan semalam suntuk ini, para penghafal Qur'an (*huffazh*) ambil bagian membacakan kitab suci dari surat pertama hingga terakhir. *Sema'an* ini menarik banyak jamaah, kebanyakan orang desa, tetapi juga para pejabat yang ingin memperoleh berkah yang ditimbulkan oleh bacaan ini. Setelah kematiannya yang mendadak pada 1993, terlihat bahwa ia tengah mempersiapkan pencurahan energi suci yang kekal. Ia dimakamkan di sebidang tanah yang telah dipilihnya secara saksama dan dirancang sebagai tempat istirahat bagi 40 *hafizh* dan 40 'pewaris wali': sepertinya, *sema'an* permanen di alam roh dan juga untuk mengubah geografi spiritual Jawa dan menjadi pusat utama ziarah.[29]

Banyak laki-laki muslim yang mengonsumsi minuman beralkohol, bernyanyi dengan perempuan dalam bisnis hiburan, dan meninggalkan salat dari waktu ke waktu. Santri biasa akan dianggap menyimpang kesalehannya jika melakukan hal itu, atau munafik jika ia mencoba mempertahankan penampilan seperti itu. Namun, dalam diri Gus Mik, semua itu dipandang sebagai tanda bahwa ia telah mencapai tingkatan di mana kewajiban syariat sehari-hari tidak lagi diperhitungkan. Semakin banyak media melaporkan petualangannya ke kehidupan malam di Surabaya, maka semakin kuat reputasinya sebagai wali (sejenis Siti Jenar), dan semakin banyak pula pejabat yang meminta jasanya dalam mengejar tujuan-tujuan politik. Gus Mik diyakini telah mencapai tingkat spiritual sedemikian rupa sehingga ia dapat memengaruhi keseimbangan kekuatan di alam roh—konon ia mengadakan pertemuan rutin dengan roh para wali yang menjaga Jawa—dan dengan begitu memengaruhi peristiwa di dunia ini. Beberapa orang yang dekat dengannya menisbatkan kematiannya yang tiba-tiba akibat keterlibatannya yang terlalu mendalam dalam perjuangan suksesi Suharto.[30]

Mbah Lim

Kiai lain yang reputasinya sebagai wali ('wali terbesar Jawa,' menurut sebagian orang) mencapai puncak pada masa ini adalah Mbah Lim yang kecil dan sederhana dari Klaten, Jawa Tengah. Yang pertama-tama mengagetkan banyak orang saat bertemu Mbah Lim adalah kecacatan bicaranya, yang diakibatkan oleh perjumpaan awalnya dengan kematian. Pada usia 20 tahun, ia terlihat telah mati; jasadnya telah dimandikan dan siap dimakamkan. Tiba-tiba, orang melihat sebuah tanda kehidupan—ia kencing—maka dibatalkanlah acara pemakaman itu. Ia hidup kembali, tetapi bicaranya terganggu sejak itu. Orang-orang dekatnya telah belajar memahami ucapannya dan menerjemahkan kata-katanya bagi para pengunjung. Namun, setelah diterjemahkan sekalipun, masih banyak kata-katanya yang tetap kabur—seperti pesan dari dunia lain.

Kakek Mbah Lim adalah imam besar istana Surakarta, dan ia dididik di pesantren yang memiliki ikatan dengan istana, yang tak syak lagi membantu reputasinya. Pada 1959, ia menetap di sebuah perkampungan *abangan* di kabupaten Klaten. Selama bertahun-tahun, tegasnya, ia adalah satu-satunya orang di desa itu yang melaksanakan salat layaknya orang Islam. Para penduduk desa adalah simpatisan Partai Komunis dan suka menghina agama; Mbah Lim ingat akan sebuah pertunjukan wayang tentang kematian Tuhan yang banyak menyenangkan mereka. Ia mendirikan sebuah masjid sederhana di desa itu, dan ketika terjadi pembunuhan massal terhadap orang-orang komunis, dengan korban yang sangat banyak di Klaten, ia melindungi penduduk desanya itu dari pasukan pembunuh, seraya mengatakan 'Lho, siapa yang nanti akan salat di masjidku jika kalian membunuh mereka?' Sedikit demi sedikit, ia mengubah kehidupan keagamaan desa, mengajarkan kepada anak-anak desa melaksanakan Islam gaya santri dan secara tidak langsung juga memengaruhi orang tua mereka. Konon ia menghadapi banyak perlawanan dari alam roh karena roh lokal dan jin kafir menyerangnya kembali dengan gigih, kadang-kadang dengan mencuri jasad orang kampung dan mengejewantah dalam pohon, batu dan suara yang tak berwujud.

Penampilan Mbah Lim sebagai pejuang pemberani terhadap alam roh yang berhasil mengusir roh jahat dan kekuatan negatif disebut-sebut dalam lingkungan masyarakat yang lebih luas. Orang-orang dari segala penjuru berduyun-duyun mendatangi desanya untuk bertemu dengannya, dan meminta berkah atau nasihat darinya. Pada tahun 1990, sejumlah anggota dari elit militer dan pejabat teras termasuk yang sering mengunjunginya.

Nasihat Mbah Lim tidak selalu sepenuhnya dapat dipahami dan bisa jadi *lugas*. Selama konsultasi, ia akan meminta kertas dan mulai menulis dengan cepat, dalam tulisan besar, apa yang tampak menjadi pernyataan atau perintah formal, dengan menambahkan waktu dan tanggal, dan menyudahinya dengan cap dan tanda tangan. Banyak orang yang mengira bahwa pernyataan seperti itu adalah pesan ilham, di mana seolah-olah Mbah Lim bertindak, sebagai sekretaris dari kekuasaan yang lebih tinggi. Tulisan-tulisan tadi diperlakukan dengan hormat dan, sekalipun tidak dijalankan, dibawa pulang sebagai jimat. Pertama sekali saya mendengar tentang Mbah Lim adalah ketika, dalam salah satu pernyataannya yang diberikan kepada orang berkedudukan tinggi, ia menyerukan Suharto agar turun takhta dan menyerahkan kendali kekuasaan kepada Jenderal Try Sutrisno dan Abdurrahman Wahid, kedua-duanya adalah orang berlatar belakang santri yang curiga terhadap aliansi Suharto dengan Islam pembaru saat itu. Tidak seperti pesan-pesan sebelumnya yang diduga berasal dari alam roh yang memiliki pengaruh sama, pesan ini tidak memiliki konsekuensi negatif bagi penyampainya; Mbah Lim tampak kebal akan konsekuensi-konsekuensinya.

Mbah Lim tidak pernah aktif sebelumnya di NU, dan pengetahuannya tentang Islam sangat dasar, tetapi sejak 1990 ia kerap terlihat di setiap muktamar dan pertemuan penting NU. Abdurrahman Wahid, yang sangat menghormatinya, tampak menganggapnya sebagai jimat pribadinya, yang kehadirannya dapat memengaruhi hasil perebutan kekuasaan internal untuk keuntungan Abdurrahman. Saya sering bertanya-tanya kepada diriku betapa karier publik orang-orang seperti Gus Mik dan Mbah Lim banyak berutang budi kepada kisah-kisah mereka yang disebarkan Abdurrahman Wahid di kalangan elit Jakarta. Ia

memang percaya kepada bakat dan kekuatan khusus mereka, tetapi ia juga sangat menyadari manfaat kepercayaan orang terhadap sifat-sifat luar biasa dari orang-orang semacam itu. Mbah Lim yang secara terbuka menyatakan bahwa NU dan negara membutuhkan Abdurrahman Wahid, malah semakin memperkuat dukungan dari kalangan anggota awam NU dan bahkan dari kalangan elit terhadap Abdurrahman. Persepsi tentang adanya dukungan dari alam gaib mungkin juga meningkatkan dukungan di alam nyata. Abdurrahman terus dikelilingi oleh berbagai macam mistikus dan peramal aneh, dan semakin asyik dengan ziarah kubur. Minatnya terhadap alam roh meningkat sebanding dengan statusnya sebagai aktor politik nasional.[31]

Tidak semua orang di NU senang dengan munculnya wali-wali ini dan popularitas mereka di kalangan penganut NU. Sejumlah kiai menceritakan kepada saya bahwa orang-orang semacam itu tidak banyak terlihat di organisasi sebelum kepemimpinan Abdurrahman Wahid; beberapa di antaranya ragu akan status wali-wali ini, atau bahkan tidak sedikit yang malah menghina. Seorang kiai senior, Mustofa Bisri (yang populer dengan sebutan Gus Mus), menceritakan kepada saya bahwa ketika muda ia adalah teman dekat Gus Mik dan sering menemaninya dalam eksperimen spiritualnya, sehingga ayahnya, Kiai Bisri Mustofa yang hebat itu, memerintahkannya untuk berhenti. 'Jika kamu terus seperti ini, kamu akan berakhir menjadi wali,' demikian ayahnya mewanti-wanti. 'Potong rambutmu, tetap di rumah, pelajari kitab-kitab dan jadilah seorang kiai selayaknya!' Gus Mus menaati ayahnya dan menjadi orang yang memiliki wibawa moral tinggi di lingkungan NU dan lainnya, penyair sekaligus ulama, dan berkomitmen mendalam terhadap kepentingan organisasinya. Ia sepertinya mengisyaratkan sayang sekali mengapa Gus Mik tidak ditempa oleh ayahnya sendiri, dan juga mengisyaratkan bahwa wali heterodoks adalah ancaman bagi kultur pendidikan NU yang bijak. Ia kemudian turut serta dalam upaya untuk melawan kepercayaan terhadap para wali heterodoks ini.[32]

Meskipun tidak banyak orang yang lebih berpengaruh dalam kehidupan nasional selama 1990-an ketimbang Abdurrahman Wahid, dan meskipun ia mungkin ambil bagian dalam meluncurkan

karier beberapa wali terkenal, kemunculan tiba-tiba dan wibawa mencolok orang-orang karismatik ini selama periode yang sama tidak dapat dinisbatkan semata-mata kepada ketertarikan Abdurrahman terhadap alam gaib, atau daya tariknya yang cerdik terhadap ramalan orang lain (demikian beberapa orang yang skeptis menyebutnya). Selama tahun-tahun ini, fenomena yang sama dapat juga diamati di luar lingkaran NU. Guru Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah Jawa Barat, Abah Anom, yang pengikutnya meningkat secara drastis sepanjang 1990-an, mungkin mewakili gaya wali yang bijak dan berorientasi pada syariat, tetapi guru Naqsyabandiyah yang juga berpengaruh dari Sumatra, Kadirun Yahya, adalah jenis wali yang lebih flamboyan, yang diyakini memiliki kekuatan atas alam, dan bahkan atas kehidupan dan kematian, dikarenakan telah mencapai tahap kesatuan dengan Tuhan.[33] Syekh Kadirun juga dilindungi oleh para pejabat tinggi, yang merasa berutang budi kepadanya atas kesuksesan kariernya.

Satu faktor yang sangat penting dalam munculnya para wali hidup yang diragukan ortodoksinya ini kemungkinan adalah perebutan antara berbagai kelompok kepentingan menjelang suksesi Suharto. Ketenaran Abdurrahman Wahid, di media maupun di dalam kehidupan publik secara umum, adalah aspek lain dari perebutan itu. Bahwa sebagian wali itu merupakan pembuat keajaiban yang heterodoks barangkali kurang signifikan jika dibandingkan dengan fakta bahwa mereka muncul dalam lingkungan santri NU dan tarekat Naqsyabandiyah yang bonafide, dan bukan semata-mata dalam gerakan abangan atau *kebatinan*. Kemunculan mereka, saya ingin katakan, lebih sejalan dengan seluruh kecenderungan terhadap ortodoksi Islam, ketimbang kecenderungan sebaliknya.

Kesimpulan

Urbanisasi, globalisasi, pertumbuhan ekonomi dan revolusi pendidikan tidak mendorong pada peminggiran sufisme di Indonesia, tetapi justru sebaliknya meningkatkan keunggulan sosial dan politiknya. Ruang lingkup lokal tempat tumbuhnya kepercayaan dan praktik abangan telah melebar, seraya memperkuat

daya tarik Islam santri dengan klaim universal dan hubungan transnasionalnya. Tarekat dan gerakan mistis lainnya merasakan tekanan untuk melakukan rasionalisasi dan mengadopsi bentuk organisasi yang lebih formal, yang dalam beberapa hal justru memunculkan partai atau perkumpulan politik. Politik pemilihan (pemilu) telah menjadikan beberapa guru sufi, berkat pengikut loyal dan setia mereka, sebagai pengumpul suara dan pelaku politik yang penting. Dengan banyaknya anggota, bobot politik tarekat yang potensial telah memberikan insentif yang kuat kepada pemerintah (di tingkat lokal dan nasional) untuk mengontrol atau mengooptasi tarekat dan menarik orang-orang yang berorientasi politik sebagai organisator dan birokrat perkumpulan sufi. Kasus-kasus yang dibahas dalam bab ini menunjukkan bahwa sufisme kontemporer di Indonesia bukanlah melulu atau bahkan pada dasarnya urusan dunia lain (akhirat) semata, tetapi sebaliknya sufisme terlibat aktif dalam politik praktis.

Di sisi lain, sedari awal politik Indonesia memang sangat erat berkaitan dengan mistisisme karena aktor-aktor penting politik telah merambah guru-guru mistis yang karismatik—tidak hanya soal legitimasi, tetapi juga untuk mengubah pilihan suara, memberikan nasihat spiritual dan, terutama, sebagai sumber kekuatan supernatural untuk mendukung diri mereka sendiri. Kebijakan Orde Baru lebih memberikan *privilege* kepada perkumpulan formal sufi dan memberikan ruang yang luas bagi kalangan organisator dan birokrat sufi. Namun begitu, para aktor politik individual tetap membutuhkan tokoh sufi karismatik karena berbagai alasan yang disebutkan di atas. Para tokoh Sufi yang benar-benar berhasil, seperti Haji Jalaluddin, Musta'in Romly dan Abah Anom, adalah tokoh yang karismatik sekaligus pengurus/birokrat. Jika kedua peran itu tidak bertemu, konflik antara dua jenis pemimpin nyaris tak terhindarkan, hingga rusaknya kedua belah pihak. Kecenderungan umum terhadap ortodoksi Islam yang lebih luas dan menguatnya Islam skripturalis ternyata tidak mendorong merosotnya peran penting para mistikus karismatik yang memiliki reputasi menciptakan keajaiban. Kebanyakan wali ternama yang hidup belakangan ini muncul bukan dari pinggiran, tetapi dari jantung Islam ortodoks.

Catatan akhir:

1 *Untuk* deskripsi yang menarik dan perseptif tentang salah satu dari konflik yang melibatkan salah satu gerakan *abangan* yang terang-terangan anti-Islam ini lihat Geertz (1959). Kasus yang digambarkan di situ menunjukkan sejumlah alasan mengapa perubahan sosial berlangsung sesuai dengan Islam ortodoks dan bertentangan dengan kepercayaan dan praktik sinkretistik.

2 Dalam bukunya tentang Orde Baru awal, jurnalis Australia Hamish McDonald memberikan sebuah penjelasan yang menarik tentang upaya Suharto memperkokoh kekuasaan politiknya melalui kontaknya dengan alam roh (McDonald 1980). Sifat yang sangat pragmatis dari mistisisme politiknya menjadi sangat jelas ketika legitimasi Suharto ditantang oleh mistikus lain, Sawito, yang mengklaim bahwa Suharto telah kehilangan *wahyu*, dukungan supernatural atas pemerintahan dari alam roh.

3 Untuk tinjauan yang lebih terperinci atas tarekat di Indonesia ketimbang yang diberikan di sini, lihat van Bruinessen (1994d).

4 Klasifikasi yang mengaitkan antara mikrokosmos dan makrokosmos, warna-warna, nafsu-nafsu, dsb. adalah unsur umum dalam manuskrip Syaththariyah Indonesia dan muncul kembali dalam kosmologi berbagai gerakan mistis *abangan*. Bahkan Naqsyabandiyah, tarekat yang konon sangat berorientasi syariat itu, menimbulkan sejumlah sekte lokal sinkretistik yang setia pada magi dan seni perang. Lihat van Bruinessen (1992: 206-11, 216-8).

5 Tiga guru semacam itu menurut spektrum muslim, yang aktif pada 1880-an, telah dikaji oleh Drewes (1925), dan lingkungan serupa menjadi bidang studi Kumar yang lebih mutakhir (1985). Studi penting tentang guru-guru mistis sinkretistik kontemporer dan para pengikutnya dilakukan oleh Howell (1976) dan Suwandi (2000).

6 Pesantren tertua, di Tegalsari di Jawa Timur, didirikan pada akhir abad ke-18. Pesantren tampaknya tetap sedikit dan jauh

hingga akhir abad ke-19, ketika jumlahnya mulai meningkat cepat (van Bruinessen 1992c).

7 Tentang *kanuragan*, lihat de Grave (2001), sebuah studi tentang tradisi seni perang di Jawa meskipun tidak secara khusus tentang *kanuragan* di pesantren, yang disebutkan secara singkat dalam hh. 154-6.

8 Bab IV dari studi Korver (1982) tentang SI memberikan contoh tentang kecenderungan milenarian di berbagai wilayah negeri.

9 Perincian tentang organisasi dan penyebaran Sarekat Islam ada dalam Korver (1982, Bab VII) dan analisis terhadap komposisi sosial pemimpin dan keanggotaannya ada dalam Bab VIII.

10 Konflik di cabang-cabang lokal, juga antara pengurus pusat dan lokal dijelaskan dalam Kartodirdjo et. al. (1975). Tentang munculnya Sarekat Abang di Jambi, Sumatra Selatan, lihat Muttalib (1981).

11 Permai, sayap politik gerakan *kebatinan* Perjalanan, sangat berpengaruh di kalangan para buruh petani di Jawa Barat dan Jawa Timur. Gerakan *abangan*-lah yang menjadi salah satu protagonis dalam Geertz (1959). Pengurus nasional, Rustama Kartawinata, adalah putra pendiri karismatik gerakan ini.

12 Tarekat lokal lain yang sering mendapat perhatian media selama masa Orde Baru dan lebih dicurigai adalah Mufarridiyyah, yang berasal dari Sumatra Utara. Konon, tarekat ini untuk menampung mantan 'kaum komunis,' akan tetapi tuduhannya berkaitan terutama dengan fakta bahwa pendirinya mengklaim telah menerima ajaran peribadatan ritual langsung dari dua malaikat, yang dengannya ia dan murid-murid seniornya selalu mengadakan komunikasi. Lihat Effendi (1990b).

13 Tentang Naqsyabandiyah di Sumatra Barat, lihat van Bruinessen (1992, Bab VIII dan X). Tentang Perti, lihat Latief (1988).

14 Nama perkumpulan berubah beberapa kali, tetapi inisialnya tetap sama; 'Partai' berubah menjadi 'Persatuan,' dan P lainnya sebagai singkatan dari berbagai makna seperti 'pengikut' atau 'pembela.' Tentang aktivitas Haji Jalaluddin, lihat van

Bruinessen (2006); tentang sejarah PPTI selanjutnya, lihat Effendi (1990a).

15 Konflik internal dalam PPTI menjadi bidang studi Effendi (1990a) yang *menarik*.

16 Abdurrahman Wahid, cucu Hasjim Asj'ari, adalah ketua NU sejak 1984 sampai 1999 dan kemudian selama setahun setengah menjadi presiden ke-4 Indonesia yang tak berpengaruh. Ketika koalisi kekuatan bersiap-siap menjatuhkannya, kelompok *seni bela diri* yang berafiliasi dengan NU yang dipimpin para ahli *kanuragan* mulai mengintimidasi *kaum* oposisi dan mempertahankan Wahid berkuasa dengan menguasai jalan-jalan (van Bruinessen 2002: 34; de Grave 2001: 155-6).

17 AD/ART Jam'iyyah hanya memberikan definisi *yang tidak jelas* tentang apa yang dimaksud dengan *mu'tabar*: mengikuti *ahl as-sunnah wa al-jama'ah* dan mengikuti salah satu dari mazhab fikih yang empat. Dalam percakapan, kriteria berikut ini biasanya disebutkan: rangkaian *sanad* yang tak terputus dari Nabi, setia kepada syariat dan menolak mistisisme monastik (*wahdat al-wujud*).

18 Ditolak oleh lingkungan NU, pendiri Siddiqiyyah, Kiai Mukhtar Mu'thi, adalah seorang yang pertama-tama berafiliasi dengan Golkar, yang melahirkan patronase pemerintah dan peningkatan lebih jauh di kalangan pengikut *abangan* yang mencari perlindungan.

19 Salah seorang pendirinya, Idham Chalid, menceritakan kepada saya, ia menerima sebagai ketua perkumpulan ini pada awal Orde Baru, ketika ia telah dibebani dengan tugas resmi lainnya, atas permintaan 'mereka yang berkuasa', yang ingin 'mengamankan' tarekat yang secara potensial sangat besar dengan pengikut massanya (wawancara di Jakarta, 22 dan 30 Januari 1990).

20 Seperti biasa, ada konflik seputar penggantian kepemimpinan. Musta'in bentrok dengan khalifah utama ayahnya, Usman al-Ishaqi, yang mengklaim, mungkin benar, bahwa ia telah dinominasikan sebagai pengganti yang sah. Namun, banyak cabang tarekat ini yang memilih Musta'in *sebagai* syekh

tertingginya, dan Musta'in berhasil membangun lusinan cabang lokal baru. Usman al-Ishaqi dan kemudian putranya Asrori terus memimpin atas jaringan cabang lokal yang juga sangat luas.

21 Secara formal, ini adalah muktamar ke-5 Jam'iyyah, tetapi yang pertama yang tentangnya dokumen tertulis tersedia, sebuah buku kecil 87 halaman yang berisi sambutan, AD/ART Jam'iyyah yang diadopsi oleh muktamar, dan ringkasan pembahasan tentang masalah-masalah agama (Thoriqot Mu'tabaroh 1977). Kiai Musta'in adalah ketua OC dan menyampaikan salah satu sambutan pembukaan; muktamar memilihnya sebagai ketua Jam'iyyah.

22 Guru tarekat yang lebih muda dan kurang berpengaruh, yang pada masa mudanya telah belajar di Pesantren Rejoso dan *saat* saya wawancarai di Madura pada 1988 menceritakan kepada saya bahwa menjelang pemilihan umum 1982 ia telah berkonsultasi dengan Kiai Musta'in apakah ia juga harus bergabung dengan Golkar. Musta'in menyarankan sebaliknya, dengan mengatakan 'Saya bergabung dengan Golkar dalam rangka mewarnainya; tetapi Anda tidak cukup kuat, dan itu *justru* akan mewarnai Anda.'

23 Seperti pengamatan dan wawancara saya sendiri, sebagian berutang kepada Lombard (1985: 154-7) dan Dhofier (1999) (semula disertasi PhD yang diajukan ke ANU pada 1980). Pertentangan politik dalam NU dan strategi untuk menghancurkan pengaruh Musta'in dijelaskan secara agak terperinci dalam van Bruinessen (1994b: 169-80). Perkembangan selanjutnya dianalisis dalam Sujuthi (2001).

24 Debat dan konflik seputar keputusan ini menjadi bidang kajian van Bruinessen (1994e).

25 Data kuantitatif yang jarang tentang penyebaran Qadiriyyah wa-Naqsyabandiyah ke lingkungan urban (di dua daerah) diberikan dalam Howell dkk. (1998); lihat juga Howell (2001). Pengamatan yang jelas tentang kecenderungan terhadap ortodoksi di Suryalaya dan relasi eratnya dengan pemerintah dilakukan dalam tulisan awal yang bagus, tetapi tidak banyak

diketahui, oleh Soebardi (1978). Sebuah tinjauan yang bagus atas penyebaran tarekat ini dari Suryalaya diberikan oleh Mulyati (2004).

26 Tentang studi yang menarik mengenai kultus *abangan* seputar wali, yang dalam ajarannya kita tidak menemukan unsur Islam sama sekali, lihat Suwandi (2000). Banyak guru *abangan* dan *kebatinan* mengklaim memiliki hubungan khusus dengan *wali sanga* yang dibahas nanti. Lihat, misalnya, Howell (1976).

27 Geertz (1986) memilih Sunan Kalijaga untuk mencontohkan apa yang disebutnya gaya Islam Jawa klasik.

28 Ada sejumlah wali belakangan yang biografi legendarisnya menyuarakan Siti Jenar (lihat Feener 1998) dan sejumlah mistikus yang lebih mutakhir telah menyamai ucapan dan tindakan yang dinisbatkan kepada Siti Jenar.

29 Saya *mengunjungi* makam ini tidak lama setelah wafatnya Gus Mik dan, yang mengherankan saya, *ternyata* Kiai Ahmad Siddiq (yang tinggal ratusan kilometer jauh ke timur) juga dimakamkan di situ, bersama orang ketiga, yang tampaknya seorang hafizh. Hanya beberapa peziarah yang mengunjungi makam ini pada saat itu.

30 *Perbincangan pribadi*. Pada 1992-93 angkatan bersenjata bertengkar keras dengan Suharto tentang komposisi *kabinet* untuk masa lima tahun mendatang. Militer berhasil memaksakan Jenderal Try Sutrisno sebagai wakil presiden, tetapi jenderal yang sangat berpengaruh sebelumnya, *Benny* Moerdani, tidak kembali ke *kabinet*, yang untuk pertama kali berwarna '*ijo royo-royo*' (Islami). Salah satu penjelasan yang *diberikan* teman *seorang* dekat tentang kematian Gus Mik menyebutkan sebabnya dalam perjuangan di alam roh.

31 Pengamatan ini didasarkan pada sejumlah percakapan yang saya lakukan bertahun-tahun dengan Abdurrahman Wahid, saudara *lelaki*nya Hasyim Wahid dan tokoh lain NU, dan sejumlah pertemuan dengan Mbah Lim. Sayangnya, saya tidak pernah bertemu langsung dengan Gus Mik. *Supranatural lebih banyak mengintervensi setelah masa kepresidenan*

Abdurrahman Wahid ketimbang masa-masa sebelumnya; lihat van Bruinessen (2002).

32 Mustofa Bisri menulis kata pengantar bagi biografi wali ortodoks, Kiai Hamid Pasuruan (Ahmad 2001), di mana ia mempertentangkan wali sejati dengan sejumlah wali lain (*wali tiban*, 'wali siap jadi') yang banyak terdengar dalam tahun-tahun yang lalu.

33 Saya telah menulis panjang lebar tentang Kadirun Yahya dalam van Bruinessen (1992, Bab XI) dan van Bruinessen (2008).

SUMBER TULISAN

Bagian I. Jaringan Ulama dan Dampak Transnasionalisme

- "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik Haji". Pertama kali diterbitkan di *Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 5, 1990.
- "Ulama Kurdi dan Murid Indonesia Mereka". Diterjemahkan dari "Kurdish 'ulama and their Indonesian students", dalam: *De Turcicis Aiisque Rebus: Commentarii Henry Hofman Dedicati*. Utrecht: Instituut voor Oosterse Talen en Culturen , 1992, hlm. 205-227.
- "Dimensi Global dan Lokal Islam di Indonesia". Diterjemahkan dari "Global and local in Indonesian Islam", *Southeast Asian Studies* (Kyoto), Vol. 37, 1999. Tulisan ini diterbitkan untuk pertama kali dalam bahasa Indonesia.

Bagian II. Pendidikan Islam Tradisional di Indonesia

- "Pesantren dan Kitab Kuning: Kesinambungan dan Perkembangan dalam Tradisi Keilmuan Islam di Indonesia". Makalah yang disampaikan pada seminar internasional "Tradisi-tradisi Tekstual di Asia Tenggara" di Bern, Swiss, Juli 1989. Teks ini merupakan perbaikan terjemahan Indonesia yang pernah dimuat di jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 4, 1992.

- "Kitab Fiqih di Pesantren Indonesia dan Malaysia". Pernah dimuat di majalah *Pesantren*, Vol. VI, No. 1, 1989.
- "Kitab Kuning: Buku-buku Berhuruf Arab yang Dipergunakan di Lingkungan Pesantren". Diterjemahkan dari "Kitab Kuning: Books in Arabic script used in the pesantren milieu", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 146, 1990.
- "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning". Makalah disampaikan pada Seminar "Wanita dan Islam dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual", Jakarta 1-5 Desember 1991 (INIS-Departemen Agama).

Bagian III: Tarekat-tarekat dan Perkembangannya di Indonesia

- "Asal-usul dan Perkembangan Tarekat di Nusantara". Ditulis khusus untuk buku ini.
- "Tarekat Qadiriyah dan Ilmu Syaikh Abdul Qadir Jilani di India, Kurdistan dan Indonesia". Pernah dimuat di jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 2, 1989.
- "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra, dan Jamaluddin al-Akbar: Jejak-jejak Pengaruh Tarekat Kubrawiyah terhadap Islam Indonesia Masa Awal". Diterjemahkan dari "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya influence in early Indonesian Islam", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde,* vol. 150, 1994.
- "Qadhi, Tarekat, dan Pesantren: Tiga Lembaga Keagamaan di Banten pada Zaman Kesultanan". Diterjemahkan dari "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate", Majalah *Archipel* (Paris), No. 47, 1994.
- "Studi Tasawuf pada Akhir Abad Kedelapan Belas: 'Abd as-Samad al-Falimbani, Nafis al-Banjari, dan Tarekat Sammaniyah". Makalah ditulis khusus untuk melengkapi kumpulan ini.
- "Tarekat Khalwatiyah di Sulawesi Selatan". Diterjemahkan dari "The Tariqa Khalwatiya in South Celebes". Dalam Harry A. Poeze & Pim Schoorl (editor), *Excursies in Celebes, Een*

Bundel Bijdragen bij het Afscheid van J. Noorduyn. Leiden: KITLV Uitgeverij, 1991, hlm. 251-269.

- "Tarekat dan Guru Tarekat dalam Masyarakat Madura". Diterjemahkan dari "Tarekat and tarekat teachers in Madurese society". Dalam Huub de Jonge, Kees van Dijk, dan Elly Touwen-Bouwsma (editor), *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*, Leiden: KITLV Press, 1995, hlm. 91-117.
- "Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akhirat?" Pernah dimuat dalam majalah *Pesantren*, Vol. IX, No. 1, 1992.
- "Wali, Politisi dan Birokrat Sufi: Antara Tasawwuf dan Politik Masa Orde Baru di Indonesia". Pernah dimuat dengan judul sama dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (editor), *Urban Sufism*, Jakarta: Rajawali, 2008. Diterjemahkan dari "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order'. Dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (editor), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, London: I.B.Tauris, 2007, hlm. 92-112.

DAFTAR PUSTAKA

Abaza, Mona. 1994. *Indonesian Students in Cairo*. Paris: Cahiers d'Archipel.

'Abbas, K.H. Sirajuddin. 1975. *Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah.

'Abd al-Jabbar, 'Umar. 1385/1965-6. *Siyar wa Tarajim Ba'dh 'Ulama'ina Fi al-Qarn al-Rabi' 'Asyar Li al-Hijrah*. Makkah: Mu'assasah Makkah li al-Taba'ah wa al-I'lam.

Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi. 1981. *Kisah Pelayaran Abdullah ke Kelantan dan ke Judah*. Diberi Pengenalen dan Anotasi oleh Kassim Ahmad. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.

Abdullah, Hawash [H.W. Muhd. Shaghir Abdullah]. 1980. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlas.

Abdullah, H.W. Muhd. Shaghir. 1982. *Syekh Muhd. Arsyad al-Banjary, Matahari Islam*. Mempawah, Kalimantan Barat: Pondok Al-Fathanah (diterbitkan kembali dengan judul *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Sabilal Muhtadin*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1990).

_____. 1985. *Perkembangan Ilmu Fiqih dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara (I)*. Solo: Ramadhani.

_____. *1985. Syeikh Ismail al-Minangkabawi: Penyiar Thariqat Naqsyabandiyah Khalidiyah*. Solo: Ramadhani.

_____. 1987. *Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani: Penulis Islam Produktif Asia Tenggara*. Solo: Ramadhani.

_____.1989. *Katalog Pameran Manuskrip Melayu*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.

_____. 1991. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*. 2 jilid. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.

Abdullah, Taufik. 1971. *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project.

Abd. Rahman, Mat Sa'ad. *Penulisan Fiqh al-Shafi'i: Pertumbuhan dan Perkembangannya*. Shah Alam/Kuala Lumpur: Hizbi.

Abdul Rahman Haji Abdullah. 1990. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdurrahman, Moeslim. 1978. "Sufisme di Kediri". Dalam: *Sufisme di Indonesia* [*Dialog*, edisi khusus]

_____. 1981. "Mengenal Ciri Pesantren di Jawa Timur: Ke Arah Menyusun *Tipologi*". Dalam: *Pesantren: Profil Kyai, Pesantren dan Madrasah* [*Warta-PDIA* no. 2]. Jakarta: Badan Litbang Agama.

_____. 1988. "Tijaniyah, Tarekat yang Dipersoalkan?" *Pesantren* V no. 4.

_____. 1990. "Die Tijaniyya in Indonesien: Orthodox oder Häretisch?" Dalam: Werner Kraus (editor), *Islamische Mystische Bruderschaften im Heutigen Indonesien*. Hamburg: Institut fur Asienkunde.

Aboebakar, H. 1957. *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*. Djakarta: Panitya Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasjim.

Abu Daudi. 1980. *Maulana Syekh Moh. Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar)*. Dalampagar, Martapura: Madrasah Sullamul 'Ulum.

Abu Hamid. 1983. "Sistem Pendidikan Madrasah dan Pesantren di Sulawesi Selatan". Dalam: Taufik Abdullah (editor), Agama dan Perubahan Sosial, Jakarta: Rajawali.

Abun-Nasr, Jamil M. 1965. *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*. London Oxford University Press.

Al-Ahdal, 'Abd ar-Rahman b. Sulaiman. 1979. *Al-Nafs al-Yamani*. Shana'a: Markaz ad-Dirasat wa al-Abhats al-Yamaniyah.

Ahmad, Mohammad Akhlaq. 1985. *Traditional education Among Muslims: A Study of Some Aspects in Modern India*. Delhi: B.R. Publishing Corporation.

Ahmad, Mohiuddin. 1975. *Saiyid Ahmad Shahid: His Life and Mission*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications.

Akkeren, Philippus van. 1951. "Een Gedrocht en Toch de Volmaakte Mens: De Javaanse Suluk Gatolotjo". Disertasi, Utrecht.

Alatas, Syed Farid. 1985. "Notes on Various Theories Regarding the Islamization of the Malay Archipelago". *The Muslim World* 75.

Algar, Hamid. 1980. "Kubra". Dalam *Encyclopaedia of Islam*, vol. V.

Alfian. 1971. *Hasil Pemilihan Umum 1955 untuk Dewan Perwakilan* Rakyat. Djakarta: LEKNAS.

Alhinduan, K.H.S. Muhsin Aly. 1976. "Mustika Thariqat Naqsyabandiyah Muzhariyah". Stensilan. Ujung Pandang.

Amidjaja, Rosad, dkk. 1985. *Pola Kehidupan Santri Pesantren Buntet Desa Mertapada Kulon Kecamatan Astanajapura Kabupaten Cirebon*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi).

Amin A.R., M. 1983. "Studi Tentang Sistim Da'wah Tarekat Khalwatiyah Samman dalam Masyarakat Kabupaten Sidenreng Rappang". Skripsi Sarjana, Fak. Ushuluddin, IAIN Alauddin, Ujung Pandang.

Andaya, Leonard Y. 1981. *The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Anderson, Benedict. 1981-2. "The Suluk Gatoloco". *Indonesia* No. 32 (Oktober *1981*), No. 33 (April 1982)

Anonim. 1888. *Register Betreffende de Vrijstellingen Welke Door de* Bevolking *der Perdikan-, Pakoentjen- en Midjen-Desa's Worden Genoten, en de Diensten en Leveringen, Waartoe Zij Verplicht is*. Batavia: Landsdrukkerij.

Arberry, A.J. 1950. *Sufism*. London: t.p.

Arminjon, Pierre. 1907. *L'Enseignement, la Doctrine et la Vie dans les Universités d'Egypte*. Paris: Felix Alcan.

Asmoro, Wirjo. 1926. "Iets over de 'Adat' der Madoereezen". *Djawa* 6.

Atay, Huseyin. 1983. *Osmanlilarda Yuksek Din Egitimi: Medrese Programlari, Icazet-nameler, Islahat hareketleri*. Istanbul: Dergah.

Atjeh, H. Aboebakar. 1984. *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf*. Cet. II. Solo: Ramadhani.

Al-'Attas, 'Ali b. Husain b. Muhammad b. Husain b. Ja'far. 1979. *Taj Al'Aras Fi Manaqib al-Habib al-Quthb Salih Ibn "Abdallah al-'Aththas*. 2 jilid. Kudus: Menara.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

_____. 1986. *A Commentary on the Hujjat as-Siddiq of Nur ad-Din ar-Raniri*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture.

_____. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century* Translation *of the 'Aqa'id of an-Nasafi*. Kuala Lumpur: University of Malaya.

Al-Azmeh, Aziz. 1986. *Arabic Thought and Islamic Societies*. London: Croom Helm.

Azra, Azyumardi. 1992. "Ulama Indonesia di Haramayn: Pasang dan Surutnya Sebuah Wacana Intelektual". *Ulumul Qur'an* vol. III, no. 3.

_____. 1992. *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of* Middle *Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.* Disertasi, Columbia University, New York.

Baldick, Julian. 1989. *Mystical Islam.* London: I.B. Tauris & Co.

Baljon, J.M.S. 1986. *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703*-1762. Leiden: Brill.

Baltaci, Cahid. 1976. *XV-XVI. Asirlarda Osmanli Medreseleri: Teskilat, Tarih.* Istanbul.

Al-Banjari, Muhammad Nafis b. Idris. t.t. *ad-Durr an-Nafis fi Bayan Wahdah al-Af'al wa al-Asma' wa al-Shifat wa al-Dzat.* Surabaya: Al-Saqqafiyah.

Al-Baqir, Muhammad. 1986. "Pengantar Tentang Kaum Alawiyin". Dalam: Allamah Sayid Abdullah Haddadd, *Thariqah Menuju Kebahagiaan.* Bandung: Mizan.

Al-Barr, Zubair b. 'Umar. 1409. *Tsamarah al-Raudhah al-Shahiyyah Li Thalabah al-'Ilm Min al-Indunisiyyah bi Makkah al-Mahmiyyah.* Lirboyo, Kediri.

Basang, Djirong. 1981. *Riwayat Syekh Yusuf dan Kisah I Makkutaknang dengan Mannuntungi.* Jakarta: Dep. P dan K, Proyek Penerbitan Buku Satra Indonesia dan Daerah.

Behrend, T.E. 1987. *The Serat Jatiswara. Structure and Change in a Javanese Poem, 1600-1930.* Disertasi, Australian National University, Canberra.

Berg, L.W.C. van den. 1882. "De Mohammedaansche Geestelijkheid en de Geestelijke Goederen op Java en Madoera". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 27.

_____. 1886. Het Mohammedaansche Godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de Daarbij Gebruikte Arabische

Boeken. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 31.

_____. 1886. *Le Hadramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*. Batavia: Imprimerie du Gouvernement.

Bidlisi, Syaraf Khan. 1343/1964. *Syarafnamah: Tarikh-i Mufassal-i Akrad*. Disusun oleh M. 'Ali 'Auni, Pengantar Muhammad 'Abbasi. Tehran: Mu'assasah-yi Mathbu'ati-yi 'Ilmi.

Bouvier, Helene. 1989. "Musik dan Seni Pertunjukan di Kabupaten Sumenep". Dalam: Huub de Jonge (editor), *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi: Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*. Jakarta: Rajawali.

Bouyges, Maurice. 1959. *Essai de Chronologie des Oeuvres de Al-Ghazali (Algazel)*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

Brandel-Syrier, Mia. 1960. *The Religious Duties of Islam as Taught and Explained by Abu Bakr Effendi*. Leiden: Brill.

Brandes, J.L.A. & Rinkes, D.A. 1911. *Babad Tjerbon* [Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap, 59]. Batavia: Albrecht & Co. 's Hage: M. Nijhoff.

Braune, W. 1960. "Abd al-Kadir al-Djilani". *Encyclopaedia of Islam* I.

Brockelmann, Carl. 1937-1947. *Geschichte der Arabischen Literatur I-II,* Zweite *den Supplementsbänden Angepasste Auflage*. Leiden: Brill, 1943-1947; *Supplementsbände I-III*. Leiden: Brill, 1937-1942 (disingkat GAL dan GAL S).

Bruinessen, Martin van. 1987. "Bukankah Orang Kurdi yang Mengislamkan Indonesia?" *Pesantren* No. 4/Vol. IV.

_____. 1988. "De Tarekat in Indonesië: Tussen Rebellie en Aanpassing". Dalam: C. van Dijk (ed.), *Islam en Politiek in Indonesie*. Muiderberg: Coutinho.

_____. 1989. "Penggunaan Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaysia". *Pesantren* No. 1/Vol. VI.

_____. 1989. "Tarekat Qadiriyah dan Ilmu Syeikh Abdul Qadir Jilani di India, Kurdistan dan Indonesia". *Ulumul Qur'an* vol. 2 No. 2.

_____. 1990. "The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia". *Der Islam* 67.

_____. 1990. "The Naqshbandi Order in 17th Century Kurdistan". Dalam: Marc Gaborieau, Alexandre Popovic & Thierry Zarcone (editor), *Naqshbandis: Cheminements et Situation Actuelle d'un Ordre Mystique Musulman*. Editions Isis. Istanbul/Paris.

_____. 1990. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu*". Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146.

_____. 1991. "The 28th Congress of the Nahdlatul Ulama: Power Struggle and Social Concerns". *Archipel* 41.

_____. 1991. "The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes". Dalam: Harry A. Poeze & Pim Schoorl (editor), *Excursies in Celebes*. Leiden: KITLV Press.

_____. 1992. *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Books.

_____. 1992. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.

_____. 1992. "Pesantren dan Kitab Kuning: Pemeliharaan dan Kesinambungan Tradisi Pesantren". *Ulumul Qur'an* vol. III, no. 4.

_____. 1992 "Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akhirat?". Pesantren Vol. IX, No. 1.

_____. 1994. "Shari'a Court, tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate". *Archipel* 47.

_____. 1994. "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150.

_____. 1994. "Yahudi Sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini". Dalam: Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat. Yogyakarta: Dian/Interfidei.

_____. 1994. "The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia", *Studia Islamika – Indonesia Journal for Islamic Studies*, 1(1).

_____. 1994. NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru. Yogyakarta: LKiS.

_____. 1996. "Islamic State or State Islam? Fifty Years of State-Islam Relations in Indonesia". Dalam: Ingrid Wessel (editor), Indonesien am Ende des 20. Jahrhunderts. Hamburg: Abera-Verlag.

_____. 1999. "Controversies and Polemics Involving Sufi Orders in Twentieth-century Indonesia". Dalam: Frederick de Jong dan Bernd Radtke (editor), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* Leiden: Brill.

_____. 2002. "Back to Situbondo? Nahdlatul Ulama Attitudes towards Abdurrahman Wahid's Presidency and His Fall". Dalam Henk Schulte Nordholt dan Irwan Abdullah (editor), *Indonesia: In Search of Transition*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____. 2008. "After the Days of Abu Qubays: Indonesian Transformations of the Naqshbandiyyah Khalidiyyah", *Journal of the History of Sufism*, 5.

Budiman, Amen. 1978. *Semarang Riwayatmu Dulu*. Jilid I. Semarang: Tanjung Sari.

Calverley, Edwin E. 1933. "Al-Abhari's 'Isaghuji Fi'l-Manthiq". Dalam*: The Macdonald Presentation Volume*. Princeton University Press.

Castles, Lance. 1965. "Notes on the Islamic school at Gontor". *Indonesia* no. 1.

Cense, A.A. 1950. "De Verering van Sjaich Jusuf in Zuid-Celebes". Dalam: *Bingkisan Budi: Een Bundel Opstellen (Aangeboden) aan Dr. Ph.S. van Ronkel*. Leiden: Sijthoff.

Chaidar. 1978. *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanteni* Indonesia. Jakarta: CV. Sarana Utama.

Chijs, J.A. van der. 1864. "Bijdragen tot de Geschiedenis van het Inlandsch Onderwijs". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 14.

Chittick, William C. 1989. *The Sufi Path of Knowledge. Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany, NY: State University of New York Press.

Corbin, Henri. 1978. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Boulder & London: Shambhala.

Danuwijoto, H.W. 1977. "Ky. Saleh Darat Semarang: Ulama Besar dan Pujangga Sesudah Pakubuwono Ke-14". *Mimbar Ulama* No. 17.

Daudy, Abu. 1980. *Maulana Syekh Moh. Arsyad al-Banjary (Tuan Haji Besar)*. Dalam Pagar, Martapura: Madrasah Sullamul 'Ulum.

Daudy, Ahmad. 1983. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniri*. Jakarta: Rajawali.

Departemen Agama. 1977. *Buku-buku yang Dipergunakan di Pondok Pesantren*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, Departemen Agama R.I.

_____. 1978/1979. *Laporan Penulisan Biografi Tokoh Islam di Indonesia*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, Departemen Agama R.I.

_____. 1981/1982. *Laporan Penelitian Penyusunan Bibliografii Beranotasi tentang Kitab-kitab Karangan Ulama Indonesia di Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Balai Penelitian Lektur Keagamaan, Departemen Agama R.I.

_____. 1983/1984. *Laporan Hasil Penelitian Lektur Agama dalam Bahasa* Daerah *Bugis Makassar*. Ujung Pandang:

Balai Penelitian Lektur Keagamaan, Departemen Agama R.I.

Depont, O. & Coppolani, X. 1897. *Les Confréries Religieuses Musulmanes*. Alger.

Deventer, M.I. van. 1886, 1887. *Geschiedenis der Nederlanders op Java*. 2 jilid. Haarlem: H.D. Tjeenk Willink.

DeWeese, Devin. 1988. "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia". *Iranian Studies* 21.

Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.

Djajadiningrat, Achmad. 1908. "Het Leven in een Pasantren". *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* 34.

_____. 1936. *Herinnneringen van Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat*. Amsterdam-Batavia: G. Kolff & Co.

Djajadiningrat, Hoesein. 1913. *Critische Beschouwing van de Sadjarah Banten*. Haarlem: Johan Enschede en Zonen.

Djamas, Nurhayati. 1985. "Varian Keagamaan Orang Bugis-Makassar (Studi Kasus di Desa Timbusseng, Gowa)". Dalam: Mukhlis and Kathryn Robinson (editor), *Agama dan Realitas Sosial*. Ujung Pandang: Lembaga Penerbitan Universitas Hasanuddin.

Dohaish, A.A. & Young, M.J.L. 1975. "An Unpublished Educational Document from the Hijaz (A.H. 1299)". *Annali dell'Istituto Orientali di Napoli* 35.

Drewes, G.W.J. 1925. *Drie Javaansche Goeroe's. Hun Leven,* Onderricht *en Messiasprediking*. Disertasi, Leiden.

_____. 1930. "Sjamsi Tabriz in de Javaansche Hagiographie". *Tijdschrift voor* Indische *Taal-, Land-, en Volkenkunde* 70.

_____. 1954. *Een Javaanse Primbon uit de Zestiende Eeuw*. Leiden: Brill.

_____. 1955. *Een 16e Eeuwse Vertaling van de Burda van al-Busiri (Arabisch Lofdicht op Mohammad)*. 's Gravenhage: Nijhoff.

_____. *1966. "The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandul". Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 122.*

_____. 1968. "New Light on the Coming of Islam to Indonesia*?" Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 124.

_____. 1969. *The Admonitions of She Bari*. The Hague: Nijhoff.

_____. 1971. "The Study of Arabic Grammar in Indonesia*". Acta Orientalia Neerlandica.*

_____. 1976. "Further Data Concerning 'Abd as-Samad al-Palimbani*". Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 132.

_____. 1977. *Directions for Travellers on the Mystic Path*. The Hague: Nijhoff.

_____. 1978. *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*. The Hague: Nijhoff.

_____. 1992. "A Note on Muhammad Al-Samman, His Writings, and 19th Century Sammaniyya Practices, Chiefly in Batavia, According to Written Data". *Archipel* 43.

Drewes, G.W.J. & Poerbatjaraka. 1938. *De Mirakelen van Abdoelkadir Djaelani*. Bandoeng: A.C. Nix & Co.

Drewes, G.W.J. & brakel, L.F. 1986. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht, Holland: Foris.

Driyantono. 1987. "Pandangan dan Sikap Hidup Ulama di Madura Jawa Timur". Laporan penelitian tidak diterbitkan. Jakarta: LIPI.

Edel, Jan. 1938. *Hikajat Hasanoeddin* (disertasi, Utrecht). Meppel: B. ten Brink.

Edmonds, C.J. 1957. *Kurds, Turks and Arabs*. London: Oxford University Press.

Eerdmans, A.J.A.F. t.t. "Algemeene Geschiedenis van Celebes". Naskah, koleksi KITLV No. H 817.

Effendi, Djohan. 1990. "PPTI: Eine Konfliktreiche Tarekat-Organisation". Dalam: Werner Kraus (editor*), Islamische Mystische Bruderschaften im Heutigen Indonesien*. Hamburg: Institut fur Asienkunde.

_____. 1990. "Uber Nichtorthodoxe und Synkretistische Bruderschaften im Gegenwartigen Indonesien". Dalam: Werner Kraus (editor) *Islamische Mystische Bruderschaften im Heutigen Indonesien*. Hamburg: Institut fur Asienkunde.

Eickelman, Dale F. 1978. "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction*". Comparative Studies in Society and History* 20.

Elias, Jamal J. 1993. "A Kubrawi Treatise on Mystical Visions: The Risala-yi Nuriyya of 'Ala' Ad-Dawla As-Simnani". *The Muslim World* 83.

Enayat, Hamid. 1982. *Modern Islamic Political Thought*. London: Macmillan.

Evans-Pritchard, E.E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford University Press.

Evliya Celebi. 1935. *Seyahatnamesi*. Jilid IX. Istanbul: Devlet Matbaasi.

Al-Fadani, Muhammad Yasin b. Muhammad 'Isa. 1401H. *Al-'Iqd al-Farid Min Jawahir al-Asanid*. Surabaya: Dar as-Saqqaf.

_____. 1402H. *Al-Ittihaf al-Mustafid Bi-Ghurar al-Asanid*. Jakarta: Attahiriyah.

Al-Falimbani, 'Abd as-Samad. t.t. *Sair as-Salikin*. 4 juz'. Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah Indonesia.

Al-Falimbani, Muhammad Mukhtar ad-Din b. Zain al-'Abidin. t.t. *Bulugh al-Amani Fi al-Ta'rif Bi-Syuyukh wa Asanid Musnid al-'Ashr al-Syaikh Muhammad Yasin Bin*

Muhammab 'Isa Al-Fadani Al-Makki. Makkah: Dar Qutaibah.

Fathullah, H.A. Fauzan. 1985. *Alquthbul Maktuum Saiyidul Awliyaa Syeikh Ahmad Attijaniy dan Thariqatnya Attijaniyah*. Pasuruan: t.p.

Feener, R. Michael. 1998. "A Re-examination of the Place of al-Hallaj in the Development of Southeast Asian Islam", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 154.

Fokkens, F. 1886. "Vrije Desa's op Java en Madoera*". Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 31.

Fox, James J. 1991. "Ziarah Visits to the Tombs of the Wali, the Founders of Islam on Java". Dalam: M.C. Ricklefs (editor), *Islam in the Indonesian Social Context*. Clayton, Vict: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

Friedmann, Yohanan. 1971. *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*. Montreal dan London.

Geertz, Clifford. 1959. "Ritual and Social Change: A Javanese Example", *American Anthropologist*, 51.

_____. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press.

_____. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

Al-Ghazzi, Najmuddin. 1979. *Al-Kawakib al-Sa'irah Bi-A'yan al-Mi'ah al-*'Ashirah, editor Jibra'il Sulayman Jabbur. 3 jilid. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.

Gibb, Hamilton. 1961. "Women and the Law" *Correspondance d'Orient* No. 5 (Colloque sur la Sociologie Musulmane, Actes, 11-14 Septembre 1961). Bruxelles.

Gobee, E. 1921. "Indrukken over het Schoolwezen in de Hidjaz*". Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 60.

Goitein, S.D. 1960. "Banu Isra'il". Dalam *Encyclopaedia of Islam*, vol. I.

de Graaf, H.J. 1958. *De regering van Sultan Agung, Vorst van Mataram, 1630-1645, en Die van Zijn Voorganger, Panembahan Seda-ing-Krapyak, 1601-1613*. 's Gravenhage: Nijhoff.

de Graaf, H.J. & Pigeaud, Th.G.Th. 1974. *De Eerste Moslimse* Vorstendommen *op Java*. 's Gravenhage: Nijhoff.

_____. 1984. *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: The Malay* Annals *of Semarang and Cerbon*. Clayton: Monash University (Monash papers on Southeast Asis no. 12).

Gramlich, Richard. 1965. *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*. Erster Teil: *Die Affiliationen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Grandin, Nicole. 1985. "Les Turuq au Soudan, dans la Corne de l'Afrique et en Afrique Orientale". Dalam: A. Popovic & G. Veinstein (editor*), Les Ordres Mystiques dans l'Islam*. Paris: EHESS.

Grave, Jean-Marc de. 2001. *Initiation rituelle et arts martiaux: Trois écoles de kanuragan Javanais*. Paris: L'Harmattan.

Haan, F. de. 1900. "Uit Oude Notarispapieren, I*". Tijdschrift voor Indische taal-, Land- en Volkenkunde* 42.

_____. 1912-14. *Priangan. De Preanger-Regentschappen onder het* Nederlandsch *Bestuur tot 1811*. 4 jilid. Batavia: Bataviaasch Genootschap.

Al-Haddad, Al-Sayyid 'Alwi b. Thahir b. 'Abdallah Al-Haddar (1403/1983). *Al-Latha'if: Shadzara Ta'rikhiyya*. Pekalongan: H. Shaykhan b. Salim b. Yahya al-'Alawi.

Hadidjaja, Tardjan & Kamajaya (editor). 1979. *Serat Centhini (Ensiklopedi Kebudayaan Jawa) Dituturkan dalam Bahasa Indonesia*. Jilid I-B. Yogyakarta: U.P. Indonesia.

Hadisutjipto, S.Z. (ed.). 1979. *Babad Cirebon*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah.

Hamidy, UU. 1983. "Kegiatan Percetakan dan Penerbitan di Riau pada Abad Ke-19 dan Awal Abad Ke-20". Dalam: UU. Hamidy (editor*), Riau sebagai Pusat Bahasa dan Kebudayaan Melayu*. Pekanbaru: Bumi Pustaka.

Hanifah, Abu. 1972. *Tales of a Revolution*. Sydney: Angus & Robertson.

Harvey, Barbara Sillars. 1974. *Tradition, Islam and Rebellion: South Sulawesi 1950-1965*. Ph. D. thesis, Cornell University.

Hassan, Hamdan. 1990. *Tarekat Ahmadiyah di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hassan, Kamal. 1980. *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa.

Hassan, Riffat. 1990. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?" *Ulumul Qur'an* No. 4.

Hasyim, Umar. 1979. *Sunan Giri dan Pemerintahan Ulama di Giri Kedaton*. Kudus: Menara.

Heer, Nicholas. 1979. *The Precious Pearl: Al-Jami's Al-Durrah Al-Fakhirah* Together *with His Glosses and the Commentary of 'Abd Al-Ghafur Al-Lari*. Albany, NY: State University of New York Press.

Hefner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton University Press.

Helmy, Musthafa. 1989. "Mahkota Muslimah yang Tertinggal". *Pesantren* No. 2, Vol. VI.

Hermansoemantri, Enoch. 1984/1985. *Babad Cirebon: Sebuah Garapan Filologis*. Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi).

Heyworth-Dunne, J. 1938. *An Introduction to the History of Education in Modern* Egypt. London: Luzac & Co.

Hodgson, Marshall G.S. 1974. *The Venture of Islam*. 3 jilid. The University of Chicago Press.

Hoffmann, John. 1979. "A Foreign Investment: Indies Malay to 1901". *Indonesia* 27.

Hourani, Albert. 1962. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*. Cambridge University Press.

Howell, Julia Day. 1976. "Vehicles for the Kalki Avatar: The Experiments of a Javanese Guru in Rationalizing Ecstatic Religion". Disertasi diajukan ke Stanford University.

_____. 2001. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival", *The Journal of Asian Studies, 60*.

Howell, Julia Day, Subandi dan Nelson, Peter L. 1998 "Indonesian Sufism: Signs of Resurgence". Dalam Peter B. Clarke (editor), *New Trends and Developments in the World of Islam*. London: Luzac Oriental.

Ibn Al-'Imad Al-Hanbali, Abu'l-Falah 'Abd Al-Hayy. 1350-51 H. *Syadzarat Al-Dzahab Fi Akhbar Man Dzahab*. 8 jilid. Cairo: Maktabah Al-Qudsi.

Ibrahimi, Mala Sa'id. 1366/1988. "Zanayani Be Naw-u bang-i Kurd … Ibnul Hajib". *Sirwah* (Urumiyah, Iran) No. 20.

Iqbal, Muhammad. 1990. *Metafisika Persia. Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.

Iskandar, T. (editor). 1966. *Nuru'd-din ar-Raniri, Bustanu's-Salatin Bab II, Fasal 13*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Jacquet, F.G.P. 1980. "Mutiny en Hadji-Ordonnantie: Ervaringen met 19e Eeuwse Bronnen". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 136.

Jandra, Mifedwil. 1985-1986. *Asmarakandi (Sebuah Tinjauan dari Aspek Tasawuf)*. Yogyakarta: Dep. P dan K, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi).

Jam'iyyah Ahl at-Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyyah. 1980. *Al-Fuyudhat al-Rabbaniyah fi Muqarrarat al-Mu'tamarat*. Jombang.

Jansen, J.J.G. 1980. *The Interpretation of the Koran in the Modern Egypt*. Leiden: Brill.

Jasper, J.E. 1927. *Tengger en de Tenggereezen*. Weltevreden: Java Instituut en G. Kolff & Zn.

Jay, Robert. 1957. *Santri and Abangan: Religious Schism in Rural* Central *Java*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Johns, Anthony H. 1955. "Daka'ik Al-Huruf by 'Abd Al-Ra'uf of Singkel*". Journal of the Royal Asiatic Society*.

_____. 1957. "Malay Sufism as Illustrated in an Anonymous Collection of 17th Century Tracts". *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 30, part 2.

_____. 1961. "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia". *Journal of the Pakistan Historical Society* 9.

_____. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*". Journal of* Southeast *Asian History* 2/ii.

_____. 1965. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: ANU.

_____. 1975. "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions". *Indonesia* 19.

_____. 1978. "Friends in Grace, Ibrahim al-Kurani and 'Abd ar-Ra'uf as-Singkeli". Dalam: S. Udin (editor), *Spectrum. Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana*. Jakarta: Dian Rakyat.

_____. 1984. "Islam in the Malay World. An Explanatory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis". Dalam: *Islam in Asia, vol. II: Southeast and East Asia* (editor) Raphael Israeli & Anthony H. Johns. Jerusalem: The Magnes Press.

_____. 1988. "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a profile". Dalam: Approaches *to the History of the Qur'an* (ed.) Andrew Rippin. Oxford: Clarendon Press.

Jones, Sidney. 1981. "Arabic Instruction and Literacy in Javanese Muslim Schools". *Prisma, The Indonesian Indicator* no. 21.

Jong, F. de. 1978. "Khalwatiyya". Dalam: *Encyclopaedia of Islam* (edisi ke-2), jilid IV.

Jonge, Huub de. 1988. *Handelaren en Handlangers. Ondernemerschap, Economische Ontwikkeling en Islam op Madura*. Dordrecht: Foris.

Jonge, J.K.J. de. 1873-78. *Opkomst van het Nederlandsch Gezag in Oost-Indie*, vol. IV-X. 's Gravenhage: Nijhoff.

Jordaan, Roy E. 1985. *Folk Medicine in Madura (Indonesia)*. Disertasi, Leiden.

Junaidi, Arifin. 1988. "Kiai Khalil: Misteri dari Bangkalan". *Amanah* No. 42, (12-25 Pebruari), Supplement, pp. i-vii.

Juynboll, Th. W. 1925. *Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet Volgens de Leer der sjafi'itische School*. Leiden: Brill.

Kahhalah, 'Umar Ridha. 1957-61. *Mu'jam al-Mu'allifin. Tarajim Mushannifi l-Kutub al-'Arabiyah*. 15 jilid. Dimasyq.

Kahler, Hans. 1961. "Studien zur Arabisch-Afrikaanschen Literatur". *Der Islam* 36.

Kartodirdjo, Sartono. 1966. *The Peasant's Revolt of Banten in 1888*. The Hague: Nijhoff.

_____. 1987. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900. Dari Emporium sampai Imperium*. Jakarta: Gramedia.

Kartodirdjo, Sartono, dkk (editor). 1975. *Sarekat Islam Lokal*. Jakarta: Arsip *Nasional* Republik Indonesia.

Al-Kattani, 'Abd al-Hayy b. 'Abd al-Kabir. 1989. *Fahras al-Faharis wa al-Atsbat*

wa Mu'jam al-Ma'ajim wa al-Masyakhat wa al-Musalsalat. 3 jilid. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Kats, J. (ed.). 1910. *Sang Hyang Kamahayanikan*. Den Haag: Nijhoff.

Khalidi, Jusuf. 1968. *Ulama Besar Kalimantan Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari 1122-1227H/1710-1812M*. Surabaya: Al-Ihsan.

Khan, Qamar ud-Din. 1979. *Al-Mawardi's Theory of the State*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli.

Al-Khani, 'Abd Al-Majid. 1306. *Al-Hada'iq al-Wardiyyah Fi Haqa 'iq Ajilla' Al-Naqshbandiyyah*. Kairo.

Kissling, Hans Joachim. 1953. "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens*". Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 103.

Koningsveld, Ph.S. van. 1989. *Snouck Hurgronje dan Islam*. Jakarta: Girimukti Pasaka.

Korver, A.P.E. (1982). *Sarekat Islam 1912-1916, Opkomst, bloei en structuur van Indonesie's eerste massabeweging*. Amsterdam: Historisch Seminarium van de Universiteit van Amsterdam [terjemahan Indonesia: *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?* Grafiti Pers, 1985].

Kosasi, Mohammed. 1938. "Pamidjahan en Zijne Heiligdommen*". Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 38.

Kroef, Justus van der. 1954. "The Arab Minority". Dalam: J. van der Kroef, *Indonesia in the Modern World*, Part I. Bandung: Masa Baru.

Kraemer, H. 1921. *Een Javaansche Primbon uit de Zestiende Eeuw*. Dissertation, Leiden.

Kraus, Werner. 1984. *Zwischen Reform und Rebellion*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

_____. (editor). 1980. *Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesien*. Hamburg: Institut fur Asienkunde.

Kumar, Ann. 1985. *The Diary of a Javanese Muslim. Religion, Politics and the Pesantren 1883-1886*. Canberra: Faculty of Asian Studies, Australian National University.

Kuntowijoyo. 1980. *Social Change in an Agrarian Society: Madura, 1850-1940*. Disertasi, Columbia University, New York.

_____. 1989. "Agama Islam dan Politik: Gerakan-gerakan Sarekat Islam Lokal di Madura, 1913-1920". Dalam: Huub de Jonge (editor), *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi: Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*. Jakarta: Rajawali.

Al-Kurani, Ibrahim b. Hasan. 1328. *Al-Amam Li-Iqazh al-Himam*. Haidarabad.

Landolt, Hermann. 1986. "Etude preliminaire". Dalam: Nuruddin Abdurrahman-i Isfarayini, *Le Révélateur des Mystères (Kashif Al-Asrar)*, Edisi teks dan terjemahan Perancis oleh H. Landolt. Lagrasse: Editions Verdier.

Lane, Edward W. 1836. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London.

Laoust, Henri. 1939. *Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques d'Ibn Taimiyya*. Cairo.

Latief, Sanusi. 1988. "Gerakan Kaum Tua di Minangkabau". Disertasi PhD diajukan ke IAIN, Jakarta.

Latief, Sanusi (editor). 1981. *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat*. Padang: Islamic Centre Sumatera Barat.

Le Chatelier, A. 1887. *Les Confreries Musulmanes du Hedjaz*. Paris.

Leur, J.C. van. 1955. *Indonesian Trade and Society*. The Hague: Van Hoeve.

Liddle, R. William. 1996. "Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic *Political* Thought and Action in New Order Indonesia". dalam: Mark R. Woodward (editor), *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian*

Islamic Thought. Arizona State University, Program for Southeast Asian Studies.

Ligtvoet, A. 1880. "Transcriptie van het Dagboek der Vorsten van Gowa en Tello met Vertaling en Aanteekeningen". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 28.

Lofgren, O. 1960. "Aydarus". Dalam *Encyclopaedia of Islam* (edisi ke-2), jilid I.

_____. 1960. "Ba 'Alawi". Dalam *Encyclopaedia of Islam* (edisi ke-2) jilid I.

Lombard, Denys. 1986. "Les Tarekat en Insulinde". Dalam: A. Popovic and G. Veinstein (eds*), Les Ordes Mystiques dans l'Islam: Cheminements et Situation Actuelle*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Macdonald, Duncan B. 1903. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory*. London: Routledge.

McDonald, Hamish. 1980. *Suharto's Indonesia*. Blackburn, Vict. (Aust): Fontana Books.

Madjid, Nurcholish. 1979. "Pondok Pesantren 'Darul Ulum' di Rejoso, Peterongan, Jombang, Jawa Timur". *Bulletin Proyek Penelitian Agama dan Perubahan Sosial* (LEKNAS-LIPI), no. 6.

_____. (ed.). 1984. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Mahayudin Haji Yahaya. 1984. *Sejarah Orang Syed di Padang*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: University Press.

Mansur, H.M. Laily. 1982. *Kitab ad-Durrun Nafis: Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf*. Banjarmasin: Hasanu.

Mansurnoor, Iik Arifin. 1987. *Ulama, Villagers and Change: Islam in Central* Madura. Disertasi, McGill University, Montreal.

Marcoes, Mustafsirah. 1984. *Perkembangan Tarekat Idrisiyyah di Pesantren Fathiyyah Pagendingan Tasikmalaya*. Skripsi Sarjana, Fak. Ushuluddin, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Marcoes, Lies M. 1992. "The Female Preacher as Mediator in Religion: A Case Study in Jakarta and West Java". Dalam: Sita van Bemmelen dkk. (editor), *Women and Mediation in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.

Marcoes-Natsir, Lies M. & Meuleman, Johan Hendrik (editor). 1993. *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS.

Mardukh Ruhani, Baba. 1364-66. *Tarikh-i Masyahir-i Kurd: 'Urafa, 'Ulama, Udaba, Syu'ara*. 2 jilid. Tahran: Surusy.

Martawidjaja, Asep. 1930. *Lajang Moeslimin-Moeslimat*. Bandoeng: Winkel "Masdjoe" (disusun kembali oleh Sudibjo Z.H., dengan terjemahan Indonesia T.D. Sudjana: *Muslimin dan Muslimat*. 3 jilid. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1982).

Martin, B.G. 1972. "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes". Dalam: Nikki R. Keddie (editor), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley etc.: University of California Press.

Masyhuri. 1988. "Pandangan dan Sikap Hidup Ulama di Sumatera Selatan". Laporan Penelitian, IPSK-LIPI, Jakarta.

Mas'udi, Masdar F. 1985. "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning". Dalam: M. Dawam Rahardjo (editor), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*. Jakarta: P3M.

Matheson, Virginia & Hooker, H.B. (1988). "Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition". *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 61 pt. 1.

Mattulada. 1983. "Islam di Sulawesi Selatan". Dalam: Taufik Abdullah (editor), *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Rajawali.

Meier, Fritz. 1957. *Die Fawa'ih Al-Gamal Wa-Fawatih Al-Galal des Nagm Ad-Din Al-Kubra*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Meijer, J.J. 1890. "Proeve van Zuid-Bantensche Poezie". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 39.

Meinsma, J.J. (editor). 1941. *Babad Tanah Djawi*. 's Gravenhage: Nijhoff.

Mernissi, Fatima. 1991. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell.

Metcalf, Barbara Daly. 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press.

Meulen, D. van der. 1941. "The Mecca Pilgrimage and Its Importance to the Netherlands East Indies". *The Moslem World* 31.

Meursinge, A. 1844. *Handboek van het Mohammedaansche Regt, in de Maleische Taal*. Amsterdam: Muller.

Millie, Julian Patrick. 2006. "Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java". Tesis PhD diajukan ke Universiteit Leiden.

Milner, A.C. 1983. "Islam and the Muslim State". Dalam: M.B. Hooker (editor), *Islam in South-East Asia*. Leiden: Brill.

Minorsky, V. 1943. "The Guran". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11.

Mirhan, H.D. 1983. *Tarekat Junaidy di Halong Dalam Agung Harnai. Sebuah Studi Perbandingan*. Skripsi, Fakultas Ushuluddin, IAIN Antasari, Banjarmasin.

Mole, Marijan. 1961. "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux Huitieme et Neuvieme Siecles de l'Hegire". *Revue des Etudes Islamiques* 29.

Monteil, Vincent. 1970. *Indonesie*. Paris.

Mottahedeh, Roy. 1985. *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*. New York: Simon and Schuster.

Al-Mudarris, 'Abd al-Karim Muhammad. 1979. *Yadi Mardan: Maulana Khalid Naqshbandi*. Baghdad.

_____. 1983. *'Ulama'una Fi Khidmah Al-'Ilm wa Al-Din*. Baghdad.

Al-Muhibbi, Muhammad. 1284/1867. *Khulashah Al-Atsar Fi A'yan Al-Qarn Al-*Tsani *'Asyar*. 4 jilid. Bulaq.

Mujeeb, M. 1967. *The Indian Muslims*. London: Allen & Unwin.

Mukriyani, Husain Huzni. 1935. *Mezyu-i Miran-i Soran*. Rawandiz (Iraq): Merkez-i Zar-e Kurmaji (cetakan ulang: Hewler (Arbil): Capkhanah-i Kurdistan, 1962).

Muljana, Slamet. 1968. *Runtuhnya Keradjaan-Keradjaan Hindu-Djawa dan Timbulnja Negara-Negara Islam di Nusantara*. Jakarta: Bhratara.

Mulyati, Sri. 2004. "Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: Tarekat Temuan Tokoh Indonesia Asli". Dalam: Sri Mulyati (editor), Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia. Jakarta: Prenada Media.

Muttalib, Jang A. 1981. "Social Movements in Jambi during the Early 20th Century", *Prisma – The Indonesian Indicator*, 22.

Al-Muradi, Muhammad Khalil. 1301 H. *Silk Al-Durar Fi A'yan Al-Qarn Al-Tsani 'Asyar*. 4 jilid. Bulaq.

Muzakki R., Makmun. 1990. *Tarekat dan Debus Rifa'iyah di Banten*. Skripsi Sarjana, Fak. Sastra, Universitas Indonesia.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1990. *Towards an Islamic Reform: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse University Press.

El-Naksibendi, El-Hac Mehmed Nuri Semsuddin. 1979. *Tam Miftahul-kulub. Kalplerin Anahtari*. Istanbul: Salih Bilici Kitabevi.

Nasr, Seyyed Hossein. 1987. "The Traditional Texts Used in the Persian Madrasahs". Dalam: S.H. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*. London: KPI.

Nicholson, Reynold A. 1921. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: University Press.

Nieuwenhuijze, C.A.O. van (1945. *Samsu'l-Din van Pasai*. Leiden: Brill.

Nik Abdul Aziz Bin Haji Nik Hassan. 1977. *Sejarah Perkembangan 'Ulama Kelantan; Sejarah Gerakan dan Perkembangan Alam Pemikiran Islam di Jajahan Kota Bharu 1900-1940*. Kota Bharu: Pekatan Keluarga Tuan Tabal.

Noer, Deliar. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Nor bin Ngah, Mohd. 1980. "Some Writing of the Traditional Malay Muslim Scholars Found in Malaysia". Dalam: Khoo Kay Kim dkk. (editor*). Tamadun Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia.

_____. 1983. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Ochsenwald, William. 1984. *Religion, Society and the State in Arabia. The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908*. Columbus: Ohio State University Press.

O'Fahey, R.S. 1990. *Enigmatic Saint, Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

O'Fahey, R.S.; Hofheinz, A., & Radtke, Bernd. 1993. "The Khatmiyya Tradition". Dalam: R.S. O'Fahey (editor), *The Writings of Eastern Sudanic Africa*. Leiden: Brill.

O'Fahey, R.S. & Bernd Radtke.1993. "Neo-Sufism Reconsidered". *Der Islam* 70.

Parlindungan, Mangaradja Onggang. 1964. *Tuanku Rao: Teror Agama Islam Mazhab Hambali di Tanah Batak 1816-1833*. Djakarta: Penerbit Tandjung Harapan.

Pigeaud, Th.G.Th. 1929. "Afkondigingen van Soeltans van Banten voor Lampoeng" *Djawa* 9.

_____. 1967-70. *Literature of Java*. 3 jilid. The Hague: Nijhoff.

Pijper, G.F. 1934. "De opkomst der Tidjaniyyah op Java". Dalam: G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica*. Leiden: Brill. (terjemahan Indonesia: "Timbulnya Tarekat Tijaniyah di Pulau Jawa". Dalam: *Fragmenta Islamica, Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad* XX. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1987).

Plas, Ch.O. van der. 1931. "Les relations entre les Pays-Bas et le Hidjaz". Dalam: *Grotius, Annuaire pour l'annee 1931*. La Haye: Nijhoff.

Plessis, I.D. du & C.A. Luckhoff (1953). *The Malay Quarter and Its People*. Cape Town/Amsterdam: A.A. Balkema.

Pleyte, C.M. 1910. Bantensch folklore*, Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 52.

Poensen, C. 1869. "Bijdragen tot de Kennis van den Godsdienstigen en Zedelijken Toestand der Javanen*". Mededeelingen van Wege het Nederlandsche Zendeling Genootschap* 13.

_____. 1886. Brieven over den Islam uit de Binnenlanden van Java. Leiden: Brill.

_____. 1888. "Het Daboes van Santri-Soenda". *Mededeelingan van Wege het Nederlandsche Zendeling Genootschap* 32.

Powell, A.A. 1976. "Maulana Rahmat Allah Kairanawi and Muslim-Christian Controversy in India in the Mid-19th Century". *Journal of the Royal Asiatic Society*.

Prasodjo, Sudjoko, dkk. 1978. *Profil Pesantren: Laporan Hasil Penelitian Pesantren Al-Falak dan Delapan Pesantren lain di Bogor*. Jakarta: LP3ES.

Prins, J. 1954. *Adat en Islamitische Plichtenleer in Indonesië*. Den Haag/ Bandoeng: W van Hoeve.

Proudfoot, I. 1986. "A Formative Period in Malay Book Publishing". *Journal of the Malay Branch of the Royal Asiatic Society* 59.

Pudjiastuti, Titik. 1991. *Sajarah Banten: Edisi Kritik Teks*. Tesis, Fak. Pascasarjana Universitas Indonesia, Jakarta.

Purwadaksi, Ahmad. 1992. *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman*. Disertasi, Universitas Indonesia, Jakarta.

Qowa'id. 1992. "Tarekat Shiddiqiyyah: Antara Kekhusyukan dan Gerakan". *Pesantren* Vol. IX, No. 1.

Al-Qusyasyi, Safi Al-Din Ahmad b. Muhammad. 1327 H. *Al-Smith Al-Majid Fi Sya'n Al-Bay'ah wa Al-Dzikr wa Talqinih wa Salasil Ahl Al-Tawhid*. Haidarabad.

Quzwain, M. Chatib. 1985. *Mengenal Allah. Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad Al-Palimbani*. Jakarta: Bulan Bintang.

Raffles, Thomas Stamford. 1817. *The History of Java*. Vol II. London [dicetak ulang: Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1987].

Rahman, Ahmad. t.t. "Sejarah Singkat Tarekat Khalwatiyah". Laporan penelitian tidak diterbitkan.

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Edisi kedua. Chicago: University of Chicago Press.

Razi, Najm Al-Din. 1982. *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Mersad Al-'Ebad Men Al-Mabda' Ela 'l-Ma'ad). A Sufi Compendium*. Translated from the Persian, with Introduction and Annotation, by Hamid Algar. Delmar, NY: Caravan Books.

Reeve, David. 1985. *Golkar of Indonesia: An Alternative to the Party System*. Singapore: Oxford University Press.

Reid, Anthony. 1988. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*. Volume I: *The Lands Below the Winds*. New Haven: Yale University Press.

Repp, Richard. 1972. "Some Observations on the Development of the Ottoman Learned Hierarchy". Dalam: Nikki R. Keddie (editor), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

_____. 1986. The *Mufti of Istanbul*. London: Ithaca Press.

Ricklefs, M.C. 1974. *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi, 1749-1792. A History of the Division of Java*. London: Oxford University Press.

_____. 1979. "Six Centuries of Islamization in Java". Dalam: Nehemia Levtzion (editor), *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier.

_____. 1981. *A History of Modern Indonesia. C. 1300 to the Present*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan.

_____. 1993. *War, Culture and Economy in Java, 1677-1726*. Sydney: Allen & Unwin.

Riddell, Peter. 1984. "The Sources of 'Abd Al-Ra'uf's Tarjuman Al-Mustafid". *Journal of the Malay Branch of the Royal Asiatic Society* 57.

Rinkes, D.A. 1909. *Abdoerraoef van Singkel. Bijdrage tot de Kennis van de Mystiek op Sumatra en Java*. Disertasi, Universitas Leiden.

_____. 1910. "De Heiligen van Java, I. De Maqam van Sjech Abdoelmoehji". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 52.

_____. 1911. "De Heiligen van Java, II. Seh Siti Jenar voor de Inquisitie". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 53.

_____. 1911. "De Heiligen van Java, III. Soenan Geseng". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 53.

_____. 1911. "De Heiligen van Java, IV. Ki Pandan Arang te Tembajat". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 53.

_____. 1912. "De Heiligen van Java. V. pangeran Panggoeng, Zijne Honden en het Wajangspel". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 54.

_____. 1913. "De Heiligen van Java, VI. Het Garf te Pamlaten en de Hollandsche Heerschappij". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 55.

Rinn, Louis. 1884. *Marabouts et Khouan.* Alger.

Ritter, Helmut. 1937-38. "Philologika IX: Die vier Suhrawardi". *Der Islam* vol. 24, 270-286; vol. 25, 35-86.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. 1978-83. *A History of Sufism in India.* 2 jilid. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Robidé van der Aa, P.J.B.C. 1881. "De groote Bantamsche opstand in het midden der vorige eeuw". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 29.

Robson, S.O. 1981. "Java at the Crossroad. Aspects of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 137.

Roff, William R. 1970. "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920's". *Indonesia* no. 9.

_____. 1980. *The Origins of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.

van Ronkel, Ph.S. 1896. "Account of Six Malay Manuscripts of the Cambridge University Library". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 6e volgreeks 2.

_____. 1913. *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts Preserved in* the *Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences*. Batavia: Albrecht/'s Gravenhage: Nijhoff.

_____. 1914. "Het Heiligdom te Oelakan". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 56.

Roorda, T. 1874. *Kitab Toehpah, Een Javaansch Handboek voor het Mohammedaansche Regt*. Leiden: Brill.

Rouffaer, G.W. & Ijzerman, J.W. (editor). 1915-1929. *De Eerste Schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indië onder Cornelis de Houtman (1595-1597)*. 3 jilid. 's Gravenhage: Nijhoff.

Rovere van Breugel, J. de. 1856. "Bantam in 1786". *Bijdragen tot de Taal-, Land, en Volkenkunde* 5.

_____. 1856. "Beschrijving van Bantam en de Lampongs". *Bijdragen tot de Taal-, Land, en Volkenkunde* 5.

Santoso, Amir. 1980. *The Ulamas as Political Elites: A Case Study of the Madurese* Ulamas. Tesis Master, Universiti Sains Malaysia, Penang.

Santrie, Aliefya M. 1987. "Martabat (Alam) Tujuh: Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang, Pamijahan". Dalam: Hasan, Ahmad Rifa'i (editor), *Warisan Intelektual Islam Indonesia. Telaah atas Karya-Karya Klasik*. Bandung: Mizan.

Sarkis, Yousof Alian. 1928. *Dictionary of Arabic Printed Books from the Beginning of Arabic Printing Until the End of 1339 AH - 1919 AD*. Kairo.

Schoorl, Pim. 1987. "Islam, Macht en Ontwikkeling in het Sultanaat Buton". Dalam: L.B. Venema (editor), *Islam en Macht*. Assen: van Gorcum.

Schrieke, B.J.O. 1919. "Iets over het Perdikan-Instituut". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 58.

_____. 1919. "Aanteekeningen over Madura". Naskah No. 885, KITLV, Leiden.

_____. 1921. "Bijdrage tot de Bibliografie van de Huidige Godsdienstige Beweging ter Sumatra's Westkust". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 59.

_____. 1973[1921]. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*. Jakarta: Bhratara.

_____. 1975[1920]. "Keresidenan Madura". Dalam: Sartono Kartodirdjo (editor), *Sarekat Islam Lokal*. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia.

Selms, A. van. 1960. "The Manuscript and Its Author: Abu Bakr and Arabic-Afrikaans Literature". Dalam: M. Brandel-Syrer (editor), *The Religious Duties of Islam as Taught and Explained by Abu Bakr Effendi*. Leiden: Brill.

_____. 1979. *Abu Bakr Se "Uiteensetting Van Die Godsdiens": 'N Arabies-Afrikaanse Teks Uit die Jaar 1869*. Amsterdam: North-Hollad.

Serjeant, R.B. 1957. *The Saiyids of Hadramawt*. London: School of Oriental and African Studies.

Shellabear, William G. 1933. "A Malay Treatise on Popular Sufi Practices". Dalam: *The MacDonald Presentation Volume*. Princeton University Press.

Sidi Ali Reis. 1899. *The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reis in India, Afghanistan, Central Asia and Persia, During the Years 1553-1556*. Translated from the Turkish, with Notes, by A. Vambery. London: Luzac & Co.

Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita (Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati)*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Sivan, Emmanuel 1985. *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press.

Sjamsuddin, Helius. 1991. "Islam and Resistance in South and Central Kalimantan in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries". Dalam: M.C. Ricklefs (editor), *Islam in the Indonesian Social Context*. Clayton, Centre for Southeast Asian Studies, Monash University.

Snouck, Hurgronje, C. 1883. "Een en Ander over het Inlandsch Onderwijs in de Padangsche Bovenlanden". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 32.

_____. 1887. "Een Rector der Mekkaansche Universiteit". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 36.

_____. 1887. "Een Arabische Bondgenoot der Nederlandsch-Indische Regeering". *Mededeelingen Van Wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap* 31. [dicetak ulang dalam *Verspreide Geschriften* 4/1].

_____. 1889. *Mekka*, Bd.II: *Aus dem Heutigen Leben*. Hag: Martinus Nijhoff.

_____. 1891-2. "Brieven van een wedono-pensioen", [dicetak ulang dalam *Verspreide Geschriften,* 4/1].

_____. 1893-4. *De Atjehers*. 2 jilid. Batavia: Landsdrukkerij/ Leiden: Brill.

_____. 1894. "Sajjid Oethman's Gids voor de Priesterraden". *Indisch Tijdschrift van het Recht* 63. [dicetak ulang dalam *Verspreide Geschriften* 4/1.

_____. 1899. "E. Sachau, Muhammedanisches Recht Nach Schafiitischer Lehre". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 53. [dicetak ulang dalam *Verspreide Geschriften* 2].

_____. 1923-7. Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje. Jilid 1-5: Bonn/Leipzig: Kurt Schroeder Verlag; Jilid 6: Leiden: Brill.

_____. 1957-1965. *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936*. (editor) E. Gobée & C. Adriaanse. 3 jilid. 's Gravenhage: Nijhoff [terjemahan Indonesia, yang berjudul *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936*, telah diterbitkan oleh INIS].

Soebardi. 1971. "Santri-Religious Elements as Reflected in the Book of Tjentini". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*.

_____. 1978. "The Pesantren Tarikat of Surialaya in West Java". Dalam: S. Udin (editor), Spectrum. *Essays Presented to S.T. Alisjahbana*. Jakarta: Dian Rakyat.

Stange, Paul. 1980. *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*. Disertasi, Universitas Wisconsin, Madison.

_____. 1986. "'Legitimate' mysticism in Indonesia". *Review of Indonesian and Malayan Affairs* 20 no. 2

Steenbrink, K.A. 1974. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Recente Ontwikkelingen in Indonesisch Islamonderricht*. Disertasi Nijmegen.

_____. 1984. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.

Strika, Vincenzo. 1974. "Istruzione e Ideologia Islamica Nell' Arabia Saudiana". Annali *dell' Istituto Orientali di Napoli*.

Suwandi, Ir. H. Aten. t.t. (1984?). *Di Bawah Lindungan Tuhan*. T.tp.

Syafi'ah. 1989. *Tareqat Khalwatiyyah Shiddiqiyyah di Desa Losari Kecamatan Ploso Kabupaten Jombang*. Skripsi Sarjana, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Al-Sya'rani, 'Abd Al-Wahhab. 1315 H. *at-Thabaqat al-Kubra*. 2 jilid. Cairo: al-'Amirah asy-Syarqiyyah.

Sujuthi, Mahmud. 2001. *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang: Studi tentang Hubungan Agama, Negara dan Masyarakat*. Yogyakarta: Gilang Press.

Susud, Hasan Lutfi. 1992. *Islam Tasavvufunda Hacegan hanedani* (2nci baski). Istanbul: Bogazici yayinlari.

Suwandi, Raharjo. 2000. *A Quest for Justice: The Millenary Aspirations of a Contemporary Javanese Wali*. Leiden: KITL Press.

Tawakkuli, Muhammad Ra'uf. 1980. *Tarikh-i Tasawuruf dar Kurdistan*. Tehran.

Thohir, Muhadjirin. 1985-1986. *Manaqib Syeikh Abdulqadir Jailani. Telaah Filologis Teks Nurul Burhan*. Yogyakarta: Proyek Javanologi, Ditjen Kebudayaan, Dep. P dan K.

Thoriqot Mu'tabaroh. 1977. *Dokumentasi dan Keputusan Kongres ke V Jam'iyyah Ahli Thoriqot Mu'tabaroh di Madiun, tgl. 2 s/d 5 Agustus 1975 M*. Semarang: Pucuk Pimpinan Thoriqot Mu'tabaroh.

Tichelman, G.I. 1933. "Een Atjehse Sarakata (Afschrift van een Besluit van Sultan Iskandar Moeda)". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde*.

Tim Penelitian. 1984/1985. *Sejarah Perkembangan Agama Islam di Jakarta Tahun 1945-1950*. Jakarta: Fak. Adab. IAIN Syarif Hidayatullah.

Touwen-Bouwsma, Cornelia. 1988. *Staat, Islam en Lokale Leiders in West Madura,* Indonesie. *Een Historisch-Anthropologische Studie*. Kampen: Mondiss (Disertasi, Leiden).

Trimingham, J. Spencer. 1973. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press.

Triyoga, Lucas Sasongko. 1991. *Manusia Jawa dan Gunung Merapi. Persepsi dan Sistem Kepercayaannya*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Tudjimah CS. 1987. *Syekh Yusuf Makassar: Riwayat Hidup, Karya dan Ajarannya*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

'Utsman bin 'Aqil bin Yahya Al-'Alawi, Sayyid. 1889. *Arti Thariqat dengan Pendek Bicaranya*. Betawi.

'Utsman Nadi, Muhammad. t.t. *Tsamarah Al-Fikriyyah. Risalah Fi Silsilah Al-Thariqatain Al-Qadiriyyah wa Al-Naqshbandiyyah*. Rejoso, Jombang.

Uzuncarsili, I.H. 1965. *Osmanli Devletinin Ilmiye Teskilati*. Ankara: Turk Tarih Kurumu.

Vajda, Georges. 1983. *La Transmission du Savoir en Islam (VIIe-XVIIIe Siècles)*. London: Variorum Reprints.

Veth, P.J. 1869. "Het Beratip Beamal in Bandjermasin". *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie* 3 no. 1.

Voll, John O. 1975. "Muhammad Hayya Al-Sindi and Muhammad Ibn Al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madinah". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38.

_____. 1980. "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World". *Journal of Asian and African Studies* 15.

_____. 1987. "Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivalist Scholars: The Mizjaji Family in Yemen". Dalam: Nehemia Levtzion & John O. Voll (editor), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse University Press.

Vollers, K. 1913. "Azhar". *Encyclopaedia of Islam*, edisi pertama.

Voorhoeve, P. 1951. "Van en Over Nuruddin Ar-Raniri". *Bijdragen tot de Taal-,* Land-*, en Volkenkunde* 107.

_____. 1952-1957. "Bayan Tadjalli, Gegevens voor een Nadere Studie over Abdurrauf van Singkel". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 85.

_____. 1964. "A Malay Scriptorium". Dalam J. Bastin & R. Roolvink (editor), Malayan *and Indonesian Studies*. Oxford: Clarendon Press.

_____. 1980. *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*. Leiden: Leiden University Press.

Von Dewall, H. 1857. "Eene Inlandsche Drukkerij te Palembang". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 6.

Vredenbregt, J. 1962. "The Haddj: Some of Its Features and Functions in Indonesia". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 118.

_____. 1968. *De Baweanners in Hun Moederland en in Singapore*. Disertasi, Leiden.

_____. 1973. "Dabus in West Java". *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 129.

Wahid, Abdurrahman. 1977. "Penelitian Pesantren Kedunglo, Kodya Kediri". *Bulletin Proyek Agama dan Perubahan Sosial* No. 4 (Jakarta: LEKNAS-LIPI).

_____. 1989. "Janji Sorga". Dalam: Nurcholish Madjid, Abdul Gafur dan Abdurrahman Wahid, *Dalam Pelita Hati*. Jakarta; Pustaka Kartini.

Waley, Muhammad Isa. 1991. "Najm Al-Din Kubra and the Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah)". Dalam: S.H. Nasr (editor), *Islamic Spiritualism: Manifestations*. New York: Crossroad.

Wali Allah, Syah. t.t. *Intibah Fi Salasil Awliya' Allah*. Karachi.

Walinga, Muh. Hatta. 1980. *Kyai Haji Muhammad As'ad: Hidup dan Perjuangannya*. Skripsi Sarjana, Fakultas Adab, IAIN Alauddin, Ujung Pandang.

Wensinck, A.J. [& Ch. Pellat]. 1967. "Hud". Dalam *Encyclopaedia of Islam*, vol. III.

Williams, Michael Charles. 1990. *Communism, Religion and Revolt in Banten*. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies.

Winter, Michael. 1982. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt. Studies in the Writings of 'Abd Al-Wahhab Al-Sha'rani*. New Brunswick/London: Transaction Books.

Wiselius, J.A.B. 1876. "Historisch Onderzoek naar de Geestelijke en Wereldlijke Suprematie van Grisse op Midden en Oost Java Gedurende de 16e en 17e Eeuw". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 23.

Woodward, Mark R. 1985. "The Shari`ah and the Secret Doctrine: Muslim Law and Mystical Doctrine in Central Java". Disertasi, University of Illinois.

_____. 1989. Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta. Tucson; The University of Arizona Press.

Woelders, M.O. 1975. *Het Sultanaat Palembang, 1811-1825*. 's Gravenhage: Nijhoff.

Yazici, Tahsin. t.t. "Sattariye". *Islam Ansiklopedisi* 11.

Yildiz, Sakip. t.t. *Fatih'in Hocasi Molla Gurani Ve Tefsiri*. Docentlik Tezi. Istanbul: Sahhaflar Kitap Sarayi.

Yogaswara, Y., dkk. 1976. *Naskah dan Kitab Lama Cisondari*. Bandung: Unpad, Fak. Sastra.

Yunus, H. Mahmud. 1979. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Cetakan ke-2. Jakarta: Mutiara.

Zaini H.M., Ahmad. 1975. *Aliran Zauq di Kabupaten Hulu Sungai Utara*. Risalah Sarjana Muda, Fakultas Ushuluddin, IAIN Antasari, Banjarmasin.

Zamzam, Zafry. 1979. Syekh Muhammad Arsyad al-Banjary: Ulama Besar Juru Da'wah. Banjarmasin: Karya (cetakan ke-2).

Zarkasyi, K.H. Imam. 1985."Les Pondok Pesantren en Indonesie". *Archipel* 30.

Ziadeh, Nicola A. 1958. *Sanusiyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*. Leiden: Brill

Zuhri, K.H. Saifuddin. 1974. *Guruku. Orang-orang dari Pesantren*. Bandung: PT. al-Ma'arif.

_____. 1987. *Berangkat dari Pesantren*. Jakarta: Gunung Agung.

INDEX

1. INDEX TAREKAT

Ahmadiyah, 71, 234, 240-243, 251, 414, 533
'Aidarusiyah, 366
Akmaliyah, 244, 252, 288, 306
Ba'alawiyah, 234, 334, 396-397, 415, 459
Dasuqiyah, 234
Dzahabiyah, 283
Hamadaniyah, 283-284, 305-306
Haqmaliyah, 244, 278, 288, 290, 307
Idrisiyah, 241-243, 252
Jilaliyah, 261
Junaidiyah, 246, 253, 371
Khalwatiyah, 9, 33, 226, 234-237, 263, 272, 334-335, 337, 364-365, 369-371, 380-381, 388, 390, 393-396, 398-414, 418, 450, 459, 474, 516, 521, 545
Khalwatiyah Ahmadiyah, 414
Khalwatiyah 'Alawiyah, 33
Khalwatiyah Samman, 236, 393-395, 401, 403-404, 406, 410-411, 413, 521
Khatmiyah, 371, 388
Kubrawiyah, 62, 226, 234, 237, 277-292, 294, 301, 304-306, 333-334, 364, 516
Madariyah, 234
Mirghaniyah, 371, 386
Naqsyabandiyah, 5, 29, 32-33, 37-39, 50, 52-53, 111-112, 119, 154, 162, 226, 233-238, 240, 245, 250-251, 259, 261, 263-268, 271-273, 275-276, 279-281, 286-287, 305-306, 313, 327-328, 332-334, 336-337, 340-342, 353, 363, 365, 367, 369, 371, 380, 384, 388, 396-398, 402, 413, 415, 418-419, 421-423, 425-429, 431-433, 435-440, 444, 447-455, 459, 462-464, 466-467, 469-471, 474, 476, 487-488, 490-491, 493, 495-496, 506, 508-509, 511, 519, 521, 525, 542, 552, 557
Naqsyabandiyah Khalidiyah, 236, 240, 453, 495, 519
Naqsyabandiyah 'Uluwiyah, 449
Ni'matullahiyah, 262
Nurbakhsyiyah, 33
Qadiriyah, 22, 29-33, 49, 51, 61, 112, 162, 226, 229, 234-238, 240, 245, 250, 255-273,

313, 327-328, 334, 340-342, 345, 349-350, 353, 363, 367-369, 371, 380, 388-389, 396, 398, 402-403, 414, 417, 421-429, 431, 442, 444, 447-448, 450-451, 459, 466, 470-471, 475, 490-491, 493, 496, 506, 516, 525, 557
Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, 32, 162, 236, 238, 240, 245, 250, 259, 264-265, 267-268, 271-272, 313, 327-328, 340-342, 353, 371, 421-423, 425-429, 431, 444, 447-448, 450-451, 470-471
Rifa'iyah, 22, 33, 49, 51, 61, 226, 231, 237, 249, 257-258, 263, 270-271, 336-341, 344-347, 352, 363, 365-366, 396, 414, 466, 542
Sammaniyah, 235-236, 238, 271, 337-338, 369-372, 376-378, 380-382, 385-386, 402-403, 406, 416, 418, 424, 426, 450, 458-459, 468, 516
Sanusiyah, 242-243, 251, 469, 476, 556
Suhrawardiyah, 226
Syattariyah, 6, 9, 24, 26-27, 29, 91, 112, 120, 226, 230-231, 233-234, 237, 239, 263, 279-281, 295, 333-334, 336, 365, 367, 380, 383-384, 396-397, 417, 423, 459
Tijaniyah, 111, 241-242, 251, 419, 421-423, 432, 440-448, 452-454, 491, 495-496, 520, 544
Wahidiyah, 244-245, 487, 491, 496

2. INDEX UMUM

A

Abah Anom (K.H.A. Shohibul Wafa Tajul Arifin), 268, 496-498, 506-507
abangan, 6, 58-59, 69-70, 78, 245, 478-481, 484, 486-487, 491, 496, 498, 503, 506, 508-510, 512, 535
'Abd Al-Fattah, 172, 243
'Abd Al-Ghani bin Abi Bakr Al-Hindi, 372
'Abd Al-Ghani bin Azhari (Palembang), 376
'Abd Al-Hamid, 133, 162, 388
'Abd Al-Jabbar, 105, 108, 117-118, 132, 190, 199
'Abd Al-Majid Tamim (Pamekasan), 189
'Abd Al-Malik, 133
'Abd Al-Qadir Majannang, 400
'Abd Al-Ra'uf Singkel, 9, 174, 336, 384
Abdul Hamid Hakim, 133, 163, 197, 199
'Abdullah Azhari (Palembang), 377
'Abdullah bin Ma'ruf (Palembang), 376
'Abdullah bin Nuh (Bogor), 118
'Abdullah, Haji (Maros), 406-407
Abdullah, H. Wan Muhd. Shaghir, 318
Abdullah Sahal (Demangan, Bangkalan), 449
Abdul Madjid Ma'ruf (Kedunglo, Kediri), 245
Abdul Qadir (Cibaregbeg, Cianjur), 338
Abdul Wahab Chafidz (Rembang), 39
Abdul Wahhab Rokan

(Langkat), 463-464
Abdul Wahid Khudzaifah (Omben, Madura), 439
Abdurrahim, Kiai Maja, 468
Abdurrahman Wahid, 73, 76, 110, 143, 196, 252, 454, 490, 495, 499, 504-506, 510, 512-513, 526, 554
Abu Al-Mafakhir Mahmud Abdul Qadir (Sultan Banten), 18, 315
Abu Al-Nashr 'Abd Al-Qahhar, "Sultan Haji" (Banten), 318, 321-322, 335
Abu Bakr Efendi, 42-44, 54-55
Abu Hamid (Ujung Pandang), 413
Abu Hanifah, 45, 168, 475
Abu Hurairah, 210, 220, 309
Abu Madyan, 385
Abu Muhammad Hasanuddin (Pekalongan), 131
Abu Syukur Al-Kasyi Al-Salimi, 96
Abu Thalib Al-Makki, 383
Abu Ya'qub As-Susi, 208
Aceh, 9, 11, 14, 22, 26, 28, 60, 110, 120, 124, 148, 151, 186, 189, 228-232, 238, 249, 256-258, 261, 263, 271, 274, 299, 316, 396, 414, 424
Adlan Ali, 268, 431-432, 451-452
Adzamat Khan, keluarga, 299
Afrika Barat, 241, 442
Afrika Timur, 261, 371
Agung (Mataram), 95, 297
Ahmad Al-Muhajir, 299
Ahmad Al-Shalih Matinroe ri Rompegading, 401
Ahmad bin 'Alwan, 366
Ahmad bin Sulaiman Kamal Basya, 213, 221
Ahmad Hasbullah, 236, 267-268, 427-428, 450-451
Ahmad Hasyimi Bak, 183
Ahmad Ibn Hanbal, 115
Ahmadiyah, tarekat, 240, 242-243
Ahmad Khatib Minangkabau, 15, 157
Ahmad Khatib Sambas, 233, 236, 264, 267, 371, 450
Ahmad Rahman (Ujung Pandang), 412, 418
Ahmad Taufik Hidayatullah (Genggong, Probolinggo), 441
Ahrar, Khwajah 'Ubaidullah, 462
'Aidarusiyah, tarekat, 366
Aji Saka, 6, 65-66, 79
Akbar, Sultan, 463
Akhbari, 115
Akmaliyah, tarekat, 288
Al-Abhari, Atsir Al-Din, 173
Al-Ahdal, 'Abd Al-Rahman, 521
Al-Ahdal, Sulaiman, 370
Al-'Aidarus, 'Abdallah, 415
Al-'Aidarus, 'Abd Al-Rahman bin Mustafa, 379
Al-'Aidarus, marga, 257
Al-Ajhuri, 'Atiyah, 184
Al-Akhdhari, 'Abd Al-Rahman, 171
Al-Anbabi, Syams Al-Din, 202
Al-Anshari, Zakariya, 116, 131, 233, 384
Al-Arbili, 'Abd Al-Qadir bin Muhyi Al-Din, 51
Al-Arzinjani, 'Abdallah, 236
Al-Asadi, Yusuf, 257, 261
Al-'Aththar, Sayyid 'Ali, 370
alat, ilmu, 87, 119
Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 522
Al-Azhar, 104, 106, 109, 116-117, 184, 377, 381
Al-Azhari, 'Ali bin 'Abdallah Al-Thayyib, 241-242

Al-Azhari, Khalid bin ‘Andallah, 201
Al-Azmeh, Aziz, 522
Al-Badawi, Ahmad, 34, 366
Al-Baghdadi, Junaid, 265, 395, 414
Al-Baghdadi, Majd Al-Din, 282
Al-Baghdadi, Maula Sayyid Ahmad, 372
Al-Baiquni, Thah bin Muhammad Al-Fattuh, 184
Al-Bajuri, Ibrahim, 161, 172, 175, 177
al-Bali, Muhammad Isma’il bin ‘Abd Al-Rahim, 264
Al-Banjari, ‘Ali bin ‘Abdallah (‘Ali Banjar), 108
Al-Banjari, Muhammad Arsyad, 373, 329, 380
Al-Banjari, Muhammad Nafis, 380, 523
Al-Banna, Hasan, 17
Al-Baqir, Muhammad, 523
Al-Barzinji, Baba Rasul (“Abd Al-Rasul), 30
Al-Barzinji, Ja’far bin Hasan bin ‘Abd Al-Karim, 30
Al-Barzinji, Mahmud, 30
Al-Barzinji, Muhammad bin ‘Abd Al-Rasul, 29
Al-Barzinji, Muhammad Muzhaffar, 31
Al-Barzisyabadi, ‘Abdallah, 284
Al-Bashri, ‘Abdallah bin Salim, 388
Al-Bata’ihi, Muhammad, 261
Al-Bidawazi, ‘Ali Al-Isfara’ini, 284
Al-Bidlisi, ‘Ammar bin Yasir, 280
Al-Bukhari, Shadr Al-Din Muhammad bin Ahmad, 282
Al-Buni, Ahmad bin ‘Ali, 194
Al-Burhanpuri, M. bin Fadhlullah, 19, 114
Al-Bushiri, 96
Al-Dabbagh, ‘Abd Al-‘Aziz, 251
Al-Damanhuri, Ahmad, 171-172
Al-Dandarawi, Muhammad bin ‘Ali, 242
Al-Danqari, Mullah, 168
Al-Daqqaq, Muhammad, 370
Al-Dardir, Ahmad, 191
Al-Dasuqi, Ibrahim, 366
Al-Dasuqi, Muhammad, 176
Al-Dimasyqi, Syihab Al-Din, 414
Al-Dimasyqi, Taqi Al-Din, 127
Al-Dimyathi, SAyyid Bakri bin Muhammad Syatha Al-Dimyathi, ‘Utsman, 128
Al-Durr Al-Nafis, 380, 385
Al-Fadhdhali, Muhammad, 176
Al-Fakihi, Syihab Al-Din Ahmad, 202
Al-Falah, Madrasah, 105
Al-Falimbani, ‘Abd Al-Samad, 103, 175, 180, 188, 369, 376
Al-Falimbani, Hasanuddin bin Ja’far, 379
Al-Falimbani, Mahmud bin Kanan Al-Falimbani, 379
Al-Falimbani, Muhammad ‘Aqib bin Hasanuddin, 370, 372, 379
Al-Falimbani, Muhyiddin bin Syihabuddin Al-Falimbani, 389
Al-Falimbani, Tuan Haji Ahmad, 373
Al-Fasyani, Ahmad bin Hijazi, 183
Al-Fathani, ‘Abd Al-Rahman, 373
Al-Fathani, Da’ud bin ‘Abdallah, 120, 144, 370
Alfiyah, 118, 159, 168, 170, 201
Al-Futuhat Al-Makkiyah, 379, 384
Al-Ghaiti, Najm Al-Din, 191,

203
Al-Ghauts, Muhammad, 383, 417
Al-Ghazali, Abu Hamid, 187, 226
Al-Ghazzi, Ibn Qasim, 127
Al-Habsyi, Sayyid Ahmad bin Zain, 122
Al-Habsyi, Sayyid 'Ali (Kwitang), 52
Al-Haddad, 'Abdallah bin 'Alwi, 189
Al-Haddad, 'Ali, 261
Al-Haddad, 'Alwi bin Muhammad Thahir, 189
Al-Haddad, 'Alwi bin Thahir bin 'Abdallah Al-Haddar, 295
Al-Hamadani, 'Ali, 283-284, 287
Al-Hattak, Muhammad, 266
Al-Hifnawi, Muhammad bin Salim, 370
Al-Hikam (Ibn 'Atha'illah), 196
Al-Hudhudi, Muhammad bin Manshur, 176
'Ali Al-Khathib, 282-283
'Ali bin 'Abd Al-Barr Al-Wana'I, 379
Al-Idhah fi Al-Fiqh, 97
'Ali Jarim, 171
Al-'Imrithi, Syaraf Al-Din Yahya, 133, 170
Al-Insan Al-Kamil, 97, 185, 244, 357, 383, 419
'Ali Ridha, 237
Al-Isfahani, Abu Syuja', 97
Al-Isfara'ini [Al-Bidawazi], Ali, 284
Al-Isfara'ini, Nuruddin 'Abd Al-Rahman, 286
Ali Wafa (Ambunten, Madura), 437
Al-Jabarti, Isma'il bin Ibrahim (Zabid, Yaman), 257
Al-Jalis, Muhammad Ibrahim Harun (Cianjur), 337
Al-Jami, 'Abd Al-Lathif, 282-285, 287, 333
Al-Jami, 'Abd Al-Rahman, 286, 397
Al-Jampasi, Ihsan bin Muhammad Dahlan, 162, 188
Al-Jauhari, Muhammad, 390
Al-Jauziyah, Ibn Qayyim, 193
Al-Jaza'iri, Thahir bin Shalih, 177
Al-Jazuli, Muhammad, 362
Al-Jilani, 'Abd Al-Qadiral-Jilani, 'Abd Al-Qadir Al-Tsani (Uch, Panjab), 262
Al-Jili, 'Abd Al-Karim, 97, 185, 244, 371, 383
Al-Jurumi, Isma'il, 417
Al-Juwaini, 'Abd Al-Malik (Imam Al-Haramain), 113
Al-Kahlani, Muhammad bin Isma'il, 182
Al-Khairriyah (Citangkil, Banten), 353
Al-Khalwati, Abu Al-Fath 'Abd Al-Bashir, 400
Al-Khalwati, Ayyub bin Ahmad, 395, 414
Al-Khalwati, Dede 'Umar, 395, 414
Al-Khalwati, Jamaluddin Muhammad, 282
Al-Khalwati, Muhammad 'Abd Al-Wahid bin 'Abd Al-Ghaffar Al-Makassari, 400
Al-Kharaqani, Khair Al-Din, 417
Al-Khubuwi, 'Utsman bin Hasan, 183
Al-Khunji, Amin Al-Din 'Abd Al-Salam, 286
Al-Khuttalani, Ishaq, 282
Al-Kurani, Muhammad Thahir bin Ibrahim [alias Abu

Thahir Muhammad], 305, 337
Al-Kurani, Yusuf Al-'Ajami, 305
Al-Kurdi, 'Ali, 370
Al-Kurdi, Mahmud, 370, 381
Al-Kurdi, Maulana Khalid, 37, 40
Al-Kurdi, Muhammad Amin, 23, 37-39
Al-Kurdi, Muhammad bin Sulaiman, 103, 390
Al-Kurdi, Najm Al-Din bin Muhammad Amin, 39
Al-Kurdi, Shalih, 118
Al-Laqani, Ibrahim, 176
Al-Linggi, Muhammad Sa'id (Negeri Sembilan), 242
Al-Maghribi, 'Abd Al-Rahman bin 'Abd Al-'Aziz, 372
Al-Mahalli, Jalal Al-Din, 127
Al-Mahamili, 131
Al-Malibari, Zain Al-Din (pengarang Fath Al-Mu'in), 128
Al-Malibari, Zain Al-Din (pengarang Hidayah Al-Adzkiya), 114
Al-Maliki, Muhammad bin 'Alwi, 17, 440
Al-Maraghi, Ahmad Mushthafa, 179
Al-Marzuqi Al-Maliki Al-Makki, Ahmad, 126
Al-Mas'udi, Hafizh Hasan, 184
Al-Masysyath, Hasan Muhammad, 184
Al-Mawardi, 135, 143, 537
Al-Mazdaqani, Mahmud, 282
Al-Minangkabawi, Isma'il, 37, 519
Al-Minyawi, Makhluf, 171
Al-Mirghani, 'Abdallah bin Ibrahim, 386
Al-Mirghani, Muhammad 'Utsman, 371
Al-Mishri, Abu Al-'Abbas, 114, 131
Al-Mishri, 'Ata', 390
Al-Mizjaji, 'Abd Al-Khaliq, 373
Al-Mizjaji, Muhammad 'Abd Al-Baqi, 396
Al-Musawwa, Muhsin bin 'Ali, 105
Al-Nabulusi, 'Abd Al-Ghani, 371, 385
Al-Nafahat Al-Ilahiyah, 372-373
Al-Nakhli, Ahmad, 388
Al-Qabili, Shur Al-Din, 372
Al-Qadahi, Hamzah bin Muhammad (Kedah), 176
Al-Qadahi, Muhammad Sa'id bin 'Umar, 180
Al-Qadiri, Muhammad Shadiq, 51
Al-Qandali, Abu Ahmad 'Abd Al-Hamid (Kendal), 47, 162
Al-Qannuji, Muhammad Shiddiq Hasan Khan, 220
Al-Qashri, Isma'il, 280
Al-Qirimi, Sulaiman, 38
Al-Qudusi, 'Abd Al-Hamid bin M. 'Ali, 52, 133
Al-Qudusi, Sibt al-'Utsmani Ahdari Al-Janqalani, 131
Al-Qusyasyi, Ahmad, 232, 263, 280, 303
Al-Quwaisini, Hasan Darwisy, 127
Al-Rabithah Al-'Alawiyah, 300
Al-Ra'is, Ibrahim, 390
Al-Ramitani, Khwajah 'Azizan 'Ali, 282, 286
Al-Raniri, Muhammad Jilani, 230
Al-Raniri, Nuruddin, 91, 98, 120, 228
Al-Razi, Najm Al-Din, 546
Al-Rindi, Muhammad Ibrahim Al-Nafizhi, 188
Al-Ru'aini, Syams Al-Din

Muhammad, 170
Al-Rumi, Mulla Syams Al-Din, 414
Al-Sakkaki, Siraj Al-Din, 171
Al-Samarqandi, Abu Al-Laits, 97
Al-Samarqandi, Abu Al-Qasim, 171
Al-Samman, Muhammad bin ‘Abd Al-Karim, 103, 193, 234
Al-Sanusi, Ahmad Al-Syarif, 243
Al-Sanusi Al-Kabir, Muhammad bin ‘Ali, 469
Al-Saqqaf, ‘Abd Al-Rahman, 415
Al-Shabban, Muhammad bin ‘Ali, 172
Al-Sidoarji, ‘Abd Al-Muhith, 34
Al-Sija’I, Ahmad, 202
Al-Subki, Taj Al-Din ‘Abd Al-Wahhab, 133
Al-Suhrawardi, Abu Al-Najib, 226
Al-Sumbawi, Zain Al-Din, 153
Al-Susi, Abu Ya’qub, 280
Al-Syadzili, Abu Al-Hasan, 226, 385
Al-Sya’rani [Al-Sya’rawi], ‘Abd Al-Wahhab, 384
Al-Syarqawi, ‘Abdallah bin Hijazi, 380
Al-Syattanaufi, ‘Ali bin Yusuf, 260
Al-Syattar, ‘Abdullah, 226
Al-Syihabi, Muhammad Shadiq, 275
Al-Syinnawi, Ahmad, 384
Al-Syirazi Al-Fairuzabadi, Ibrahim bin ‘Ali, 132-133
Al-Tamhid, 96
Al-Taqrib, 97, 121, 127, 137
Al-Tarablusi, Husain bin M. Al-Jasr Afandi, 177
Al-Tazi, ‘Abd Al-Wahhab, 251
Al-Tijani, Ahmad, 111, 241
Al-Tuhfah Al-Mursalah ila Al-Ruh Al-Nabi, 383
al-‘ulum al-‘aqliyah, 101
al-‘ulum al-naqliyah, 101
Al-‘Ushfuri, Muhammad bin Abi Bakr, 183
Al-Yafi’I, ‘Afif Al-Din, 260
Al-Yunini, Taqi Al-Din, 261
Al-Zabidi, Murtadha, 379
Al-Zanjani, ‘Izz Al-Din Ibrahim, 168
Al-Zarnuji, Burhan Al-Islam, 186
Al-Zawawi, ‘Abdallah [bin Muhammad Shalih], 463
Al-Zawawi, Muhammad Shalih, 154, 433, 437, 463
Al-Zayyadi, Syarif ‘Abd Al-Majid, 52
Al-Zuhdi, Sulaiman, 28, 237
Amangkurat II, 294
Ambo Dalle, ‘Abdul Rahman, 150
Amin Azhari, 377
Amin, Muhammad Hasan (Cibuntu, Pandeglang, Banten), 349
Anas (Buntet, Cirebon), 440
An-Na’im, Abdullahi Ahmed, 543
Antaboga, 6, 65
Antasari, Pangeran, 382
‘aqidah, 176-177
As’ad Syamsul Arifin (Situbondo), 111, 445
Asep Martawidjaja, 244, 306
Asmarakandi, 97-98, 114, 534
Asnawi (Caringin, Banten), 327-328, 343
Asrari Ahmad, 47-48
Asy’ari, 86-87, 96, 108, 110, 175, 199
‘Asymawi, ‘Abdallah bin, 170
asyrama, 92
Aurangzeb, Sultan, 463
‘Awarif Al-Ma’arif, 383

'Awwad, 128
Ayuthia (Syahr-i Naw), 8
Azhari bin 'Abdallah, Kemas, 376
Azhari, Kemas Haji Muhammad, 154
Azra, Azyumardi, 523

B

Ba'alawi, 'Abd Al-Rahman bin Muhammad bin Husain, 132
Ba'alawiyah, tarekat, 397
Babad Cirebon, 278, 281, 287, 294, 296, 304, 308-309, 364, 532-533
Babad Tanah Jawi, 60, 295, 297, 309-310, 465
Badri Masduqi (Kraksaan, Probolinggo), 433
Badrut Tamam (Banyuates, Madura), 432, 444
Badruzzaman (Garut), 433
Badui, orang, 469
Ba-Fadhl, 'Abdallah, 118, 138
Baghdad, 26, 31, 37, 43, 45, 53, 229, 255-256, 259-260, 349, 368, 395, 542
Bagir, Haidar, 203
Bahadur Syah (Gujarat), 262
Bahartha, Muhammad bin 'Umar, 156, 198
Baidhawi, Tafsir, 98, 129, 178, 202
Baidhowi (Surabaya), 444-446
balaghah, 102, 151, 167-168, 171, 201
bali, 15, 111, 239, 264, 267, 276, 381, 439
banawi, Kiai Labang Muhammad Usman Kilan (Bangkalan), 424
bangkol, Guru, 267
Banten, 4-6, 9, 11, 15, 18, 22, 33-34, 36, 51-52, 60, 79, 91, 94-95, 106, 112-114, 120, 128, 130-131, 138, 161, 176-177, 179, 183, 187-189, 199, 212-213, 236-238, 240, 245, 249-250, 257-258, 267, 271-272, 274, 276, 278-279, 285, 292, 296, 298, 301, 304, 311-329, 331-349, 351-353, 355-365, 367-368, 379, 399-400, 424, 426, 450-451, 459-460, 462, 468, 470, 476, 516, 525, 528, 536, 542, 544-545, 555
Bari, Seh, 94
Barnawi, Yusuf bin Abdul Qadir, 170
Barus, 8
Barzanji, 22, 31, 47, 191-192, 269
Batu Ampar (Madura), 7
Bawa Karaeng, Gunung, 7
beratip beamal, 238, 382
Berg, L.W.C. van den, 98, 141, 147
Bima, 381, 404
Bisri Mustofa (Rembang), 162, 171-172, 180
Blambangan, 295
Bogor, 148, 157, 163, 188, 221, 263, 268, 313, 323, 337, 343, 370, 402-404, 417, 545
Bone, 274, 335, 400-401, 403-407, 409, 417, 420
Bozarslan, M.E., 201
Bulugh Al-Maram, 110, 182
Burhanpur, 19, 263
Buton, 227, 248, 465, 475, 549

C

Centhini, Serat, 94, 189-200, 258, 289, 324
Chozin (Beladu, Probolinggo), 441
Cianjur, 323, 337-338, 464
Cibulakan (Banten), 6
Cikaduwen (Banten), 6
Cina, Muslim, 9

Cirebon, 112, 155, 157, 236-238, 240, 242, 244, 257-258, 267, 272, 275, 278-279, 281, 287, 292, 294, 296, 298, 301, 304, 306, 308-309, 323, 341, 346, 363-364, 401, 427, 440-441, 443, 521, 532-533
Ciremai, Gunung, 7
Cisytiyah, tarekat, 29

D

Dahlan, 'Abdallah bin Shadaqah, 409, 454
Dahlan, Ahmad bin Zaini, 128-129
Dahlan bin 'Abd Al-Fattah (Pagendingan), 243
Damanhuri (SAmpang), 439
Daqa'iq Al-Akhbar fi Dzikr Al-Jannah wa Al-Nar, 178
Dar Al-'Ulum Al-Diniyah (Makkah), 105
Dar Al-'Ulum (Kairo), 117
Darud Da'wah wal Irsyad (DDI), 411
Darul Islam, 410, 420, 443, 468, 496
Darul 'Ulum (Deoband), 105
Darwisy (Ombul, Sampang), 434
Dasuqiyah, tarekat, 234
Da'ud bin Muhammad "Khadim Al-Fuqara", 280
Daudy, Ahmad, 249, 358, 415
debus, 22, 271, 338, 345
Deli, 463-464
Deoband, 105
Dimyati (Cadasari, Pandeglang, Banten), 350
Diponegoro, 239
Djaeni, Tubagus, 368
Djajadiningrat, Hoesein, 332, 356
Djajadiningrat, Pangeran Aria Achmad, 361
Drewes, G.W.J., 529
Dukuh, Kiai, 95, 325
Dzahabiyah, tarekat, 238
Dzikir, 185, 231, 264-265, 275, 329, 332, 350, 363, 386, 394, 398, 405-407, 411, 419-420, 426

E

Effendi, Djohan, 182, 203, 252, 476
Emed bin Asnawi (Banten), 343
Evliya Celebi, 102

F

Fadhil Ahmad Karim, 201
Fadhl Allah Muhammad Shadr, 282
Falak, Kiai (Bogor), 343
Fath Al-'Arifin, 264, 266, 275, 371, 426
Fath Al-Mu'in, 116, 122, 125, 128, 139, 173, 187
Fath Al-Rahman, 372, 384-385, 391
Fathimah, Nyai Syarifah, 453
Fathul Bari (Ombul, Sampang, Madura), 434-437, 439-440
Fauzan Fathullah (Sidogiri), 444, 446
Fazlur Rahman, 17, 72, 219, 442, 453
filsafat, 177
fiqh, 125, 129, 137, 173
Fudhail, Muhammad, 404, 418

G

Garut, 242, 244, 306, 419, 443
ghauts, 259
Gibb, H.A.R., 214
Gobee, E., 170, 474, 531
Golkar, 432
Gontor, pondok modern, 110, 441

Gowa, 400-401, 411
Gresik, 294-298
Gujarat, 257, 262
Gurani, Molla, 26, 49, 555
Guran, kelompok etnis, 25, 41, 49
Gurpani, Ahmad, 304

H

Hadhramaut, 132, 298
hadits, 183
Hafni Bak Nashif, 170
Hamadaniyah, tarekat, 284
Hamengkubuwono I, Sultan, 10, 459
Hamka, 274, 413
Hamzah Fansuri, 7-8, 19, 33, 112, 120, 228-229, 248, 256, 261, 274, 315-316, 336, 356-358, 365, 386, 398, 522, 529
Hanafi, mazhab, 102
Haqmaliyah, tarekat, 288, 290, 307
Harun Nasution, 115
Hasan Basuni, 434-435
Hasan bin Azhari (Palembang), 376
Hasan Saifurrijal (Genggong, Probolinggo), 454
Hasanuddin, Maulana (raja Banten), 112-113
Hasbullah, Muhammad, 131
Hassan, Riffat, 533
Hasyim Asy'ari, 86, 108, 199
Hidayatullah Sarmast, 263
Hikayat Hasanuddin, 5, 278
Hikayat Syaikh Muhammad Samman, 372-373, 386, 388-390
hikmah, 102, 193-194, 348-350, 354, 467, 475
hizib, 329-330, 345, 351, 362, 371, 383, 500
Hudhari Bek, Muhammad, 190-191
Hudhur, Haji, 417
Husain, Imam, 292

I

I'anah Al-Thalibin, 125, 139, 156, 198
Ibn 'Alan, Ahmad bin Ibrahim, 357, 384
Ibn 'Alan, Muhammad 'Ali, 315, 357
Ibn Al-'Arabi, 91, 112, 114, 186, 226-227, 230, 241, 371, 379, 383-384, 387, 415, 466, 527
Ibn Al-Hajib, Jamal Al-Din, 42
Ibn 'Alwan, Safi Al-Din Ahmad, 51
Ibn 'Atha'illah Al-Iskandari, 279
Ibn Battutah, 226
Ibn Hajar Al-'Asqalani, 182, 187
Ibn Hajar Al-Haitami, 114, 121, 127, 129
Ibn Katsir, tafsir, 178
Ibn Qayyim Al-Jauziyah, 193
Ibn Rusyd, 125, 132-133
Ibn Taimiyah, 88, 110, 115
Ibrahim Al-Rasyid, 242
Ibrahim bin Abu Bakar (Ki Ageng Karang), 94, 324
Idham Chalid, 472, 476, 494-495, 510
Idris Al-Takaki, 374
Idris bin Jauhari (Prenduan, Madura), 445
Idris bin 'Utsman, 381, 404
Idrisiyah, tarekat, 243, 252
Idris, Muhammad (raja Libya), 469
Idris (Walantaka, Banten), 347
Ihsan bin Muhammad Dahlan (Jampes, Kediri), 162, 188
Ihya 'Ulum Al-Din, 96
India, 7-11, 14-16, 19-21, 23-25, 28-29, 31, 37, 40, 57, 63, 71, 90-91, 96, 101-106, 109, 112-116, 120, 128, 137, 145,

182, 220, 227-228, 230-231, 233, 255-257, 261-263, 270, 274-275, 285, 289-290, 299, 302, 306-307, 331, 333, 338, 346, 366, 371-372, 383-385, 396-397, 463, 482, 516, 521, 525, 541, 545, 547, 549
Ishaq, Maulana, 295
Isma'il Al-Minangkabawi, 37
Isma'il Al-Qashri, 280
Isma'il bin 'Abd Al-Rahim Al-Bali, Muhammad, 264
isnad, 34, 52, 89, 106, 109, 111, 118, 220, 379, 388-390
istighatsah, 345, 373, 377
Izzi, 168-169, 201

J

Ja'far, Habib (Brani, Probolinggo), 444
Jaka Tingkir, 111
Jalalain, Tafsir, 9, 26, 97, 152, 156, 178-179
Jalaluddin, Haji (Bukittinggi), 453, 471, 488
Jamaluddin Husain Al-Akbar, 298-299
Jamaluddin Muhammad Al-Khalwati, 282
Jamil, Patsri, Sayyid (Gujarat), 262
Jam'iyah Ahl Al-Thariqah Al-Mu'tabarah, 472
Jauhar Al-Tauhid, 176-177
Jauhari (Prenduan, Madura), 445
Jawa, bahasa, 19, 32, 95, 98, 110, 121, 125, 131, 137, 141, 143, 151-152, 162, 171, 176, 182, 187, 189, 203, 258, 260, 275, 293, 310, 316, 336
Jawa Barat, 5, 123, 142, 157, 162, 165, 169, 179, 186, 188, 200, 238, 240-243, 249, 258, 278, 288, 292, 335, 349, 399, 440-441, 443, 446, 468, 475, 496-497, 506, 509
Jawa Timur, 42, 50, 65, 79, 94, 110, 123, 130, 142-143, 165, 188, 198, 200, 239, 242, 244-245, 268, 306, 314, 419, 421-423, 425, 428-429, 431, 434, 439-440, 443, 445-446, 449, 472, 486-487, 491, 493-494, 508-509, 520, 529, 539
Jayasantika, Pangeran (Banten), 317
Jayengresmi, 94-95, 97, 324
Jazuli (Tattangoh, Madura), 434, 439
jihad, 11, 18, 117, 134-136, 272-273, 459, 463
Jilaliyah, tarekat, 261
Johns, Anthony H., 535
Jumadil Kubra, Seh, 277, 292, 296-297
Junaid Al-Baghdadi, 265, 395, 414
Junaidiyah, tarekat, 246, 253
Jurumiyah (Al-Ajurrumiyah), 169
Juynboll, Th.W., 219

K

Kailani, 167, 169, 201
Kalimantan Barat, 33, 342, 422, 426, 432, 434-439, 452, 519
Kalimantan Selatan, 36, 123, 165, 186, 211, 235, 238, 246, 369-370, 380-381, 390, 402
Kartosuwirjo, 468
Karunrung, Karaeng, 400, 416
Kasunyatan, Pangeran (Banten), 325
Kasyful Anwar Firdaus, 246
kaum muda, 119, 132, 155, 520
Kawista, Entol (Banten), 317
Kedah, 176, 180, 238, 242, 419
Kelantan, 19, 157, 198, 242, 519, 543

Khabusyani, Muhammad, 283
Khalil Efendi (Makkah), 433
Khalil, Muhammad [Juremi] (Rejoso, Jombang), 428
Khalwatiyah Ahmadiyah, tarekat, 414
Khalwatiyah Samman, tarekat, 236, 393-395, 404, 406, 410-411, 413
Khalwatiyah, tarekat, 413-414, 418, 393-395
Khalwatiyah Yusuf, tarekat, 234, 393-394, 396, 398, 400-401, 411
khatm al-wilayah, 454
Khatmiyah, tarekat, 371
khaul (hawl), 88
Khawi (Buntet, Cirebon), 443
Kholil, Mohammad (Bangkalan), 425, 434
Khuda-Numa, Sayyid 'Abd Al-Samad, 263
Khuda-Numa, Syah Husain, 263
Khudzaifah (Omben, Madura), 439
Khwajagan, 286-287
Kubrawiyah, tarekat, 280
Kurdi, orang, 24-25, 557
Kurdistan, 22, 24-25, 30, 33, 37, 41-42, 44, 49, 52, 116, 139, 169, 201, 259-261, 268-269, 271, 469, 476, 516, 525, 542, 552, 558
Kutai, 463-464

L

Labang Muhammad Usman Kilan Banawi (Bangkalan), 424
Langkat, 463-464
Lathifi Baidowi (Gondang Legi, Malang), 440, 453
li'an, 208, 219
Libya, 17, 469
Lodi, Sultan Sikandar, 262
Lombok, 15, 93, 239, 267-268, 276, 466, 476
Lombok, pemberontakan, 239

M

Madariyah, tarekat, 234
Madinah, 4-5, 8-10, 14, 19, 24, 26-31, 33-39, 63, 80, 90, 99, 102-103, 113, 129, 140, 215-216, 231-234, 237, 263, 278-281, 299, 302, 332-334, 336-337, 363, 370-371, 374, 378-379, 384, 391, 394, 397, 402-403, 442, 553
Madiun, 93, 552
Madura, bahasa, 124, 143, 151, 163, 176, 419
Madura, pulau, 422, 425
Maghrib, 241, 330, 371, 385
Mahfudz (Sampang, Madura), 434
Mahfuzh Al-Tarmasi (Termas), 162
Mahmud Yunus, 97, 106, 132, 138, 197, 199
Majapahit, 66, 277, 297-298, 302, 309
Makassar, orang, 335, 394, 399-401, 411
Makhluf, Hasanain Muhammad (mufti Mesir), 190
Makkah, 3-18, 23-24, 27, 31, 33-40, 46, 51, 53, 57, 60-63, 65, 71-72, 77, 90-91, 94, 99, 102-109, 111-112, 117, 128, 132, 138, 140, 142, 152-153, 158, 160, 162, 170, 184, 190, 197, 215-216, 221, 229-233, 236-237, 240-243, 249-250, 264, 266-267, 274, 278-279, 281, 284-285, 311, 315, 317, 323, 325-328, 332-334, 336-337, 341-343, 349, 351, 353, 356, 364, 368-370, 374-375,

377-381, 384, 391, 396, 400, 419, 425-428, 433, 440-443, 458-460, 463-464, 467, 470, 481-482, 519, 523, 531
Makshum (Kepanjen, Malang), 434
Maliki, mazhab, 40
Maluku, 14, 238, 271
Ma Mingxin, 9
Ma'mun Nawawi bin Anwar, Rd., 163
manaqib, 32-33, 41, 47-48, 50-51, 151, 192-193, 203-204, 235, 238, 250, 257-260, 274-276, 341-342, 370, 372-373, 376-377, 382, 388-389, 424, 429, 451, 475, 522, 552
mandala, 92
Mansur, Maulana, 6
manthiq, 168, 172, 526
Maratan, Yunus, 150
Marogan, Kiai (Palembang), 377
Marokko, 209, 240
Maros, 393-394, 401, 405-406, 408, 419
martabat tujuh, 19, 28, 112, 227, 230, 234, 289, 307, 465
Marzuqi, Haji (Banten), 311
Ma'shum bin 'Ali, Muhammad (Jombang), 169
Ma'shum (Tanggulangin, Sidoarjo), 429
Masjid Al-Haram, 103, 105-109, 118, 142
Mas'udi, Masdar F., 540
Masyhadi, Ahmad Subki (Pekalongan), 47, 114, 162
Mataram, 4, 11, 18, 91, 95, 294, 297, 459, 462, 532
Melayu, bahasa, 3, 9, 14, 26, 36, 110, 116, 120-121, 127, 136-137, 151, 154-155, 159, 161, 163-164, 182, 188, 193-194, 197, 202, 229, 235, 370, 372, 387
Mernissi, Fatima, 541
Mesir, 14, 16-17, 26, 29, 40, 53, 59, 104, 112, 116, 118, 124, 126-127, 140-141, 148, 155, 158, 161, 164, 169-171, 177, 180, 183-184, 187, 190, 198-199, 233, 241-243, 261, 279, 293, 305, 338, 345, 370, 377-379, 384-385, 462
Milner, A.C., 541
Minangkabau (bdk. Sumatera Barat), 68
Minhaj Al-Qawim, 122, 129, 136
Mirdad, Muhammad, 390
Mirghaniyah, tarekat, 386
Mishbah bin Zain Al-Mustafa (Bangilan), 162, 187
Muchlas (Beladu, Probolinggo), 441
Muhammad bin 'Abd Al-Samad, 261
Muhammad bin 'Abd Al-Wahhab, 9, 115
Muhammad bin 'Umar, 156, 160, 198
Muhammad bin Yusof (Surabaya), 443-444
Muhammadiyah, 86, 110, 119, 149, 373, 408, 410-411, 479
Muhammad Jalal [Muhammad Kabir], 401
Muhammad, Maulana (raja Banten), 318
Muhammad Nuruddin, 279, 292
Muhammad "Shahib Mirbath", 299
Muhsin Aly Alhinduan, 421
Muhtar Mu'thi (Ploso, Jombang), 245
Muhyiddin, Ki (Pagelaran, Cisalak, Purwakarta), 275
mujarrabat, 59, 78, 151, 194,

475
Munawir Syadzali, 73, 215
Muqran bin 'Abd Al-Mu'in, 374
Musa Al-Kazhim, Imam, 30
Mushlih bin 'Abd Al-Rahman (Mranggen), 32, 47, 162, 431, 493
Mushthafa Amin, 171
Mushthafa bin Kamal Al-Din Al-Bakri, 370
Musta'in Romly, 268, 421, 429, 431, 438, 448, 471
Mu'tazilah, 113, 115, 358
Muthahhari, Murtadha, 17
Muzakar, Kahar, 410

N

Nadwah Al-'Ulama, 109
nafsu amarah, 290
nafsu lawamah, 290
nafsu muthma'inah, 290
nafsu sawiyah, 290, 308
nahwu, 167-169, 171
Najmuddin, Pakih (Banten), 312, 317, 320, 322, 324, 358
Naqsyabandiyah Khalidiyah, 236, 240, 453, 495, 519
Naqsyabandiyah, tarekat, 508
Naqsyband, Baha' Al-Din, 203
Nashir Al-Din, Burhan Al-Din Abu Fath, 172
nasikh dan mansukh, 216
Nasr, Seyyed Hossein, 543
Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf, 127
Nawawi Banten (Muhammad bin 'Umar Nawawi Al-Bantani), 15, 36, 52, 106, 114, 120, 128, 130-131, 138, 161, 176-177, 179, 183, 187-189, 199, 212-213, 379
Nehri, Sadat, 261
ngelmu, 61, 66, 94, 271, 315, 344, 367
Ni'matullahiyah, tarekat, 262
Ni'matullah Wali, 262
Noorduyn, J., 196, 517
Nor bin Ngah, Mohd., 543
Nurbakhsyiyah, tarekat, 33
Nurcholish Madjid, 115, 554
Nur Muhammad, 193, 289-290, 307
Nurullah Ibrahim, 279

P

Pajajaran, 295, 313
Paku, Raden, 295
Palembang, 10, 52, 106, 154, 166, 200, 235, 238, 250, 296, 318, 370, 372-373, 376-377, 379, 381, 385, 389-391, 416, 418, 458-459, 468, 474, 554-555
Palopo, Puang [Haji 'Abd al-Razzaq], 402
Pamijahan, 5, 295, 548
pangulu (penghulu), 312, 322-324, 327, 353, 361
Panutra, Ki Baji, 94
Pasai, 225, 228, 248, 279, 543
Patani, 103, 108, 125, 137, 148, 153, 155, 157-158, 161, 164, 189, 198, 203, 370, 388, 540
Perak, 238
perdikan, 92-93, 522, 549
Persia, orang, 229, 255
Perti, 166, 471, 487-488, 509
Pigeaud, Th.G.Th., 532, 544
Plas, Ch.O.van der, 13, 20, 544
Poensen, C., 544
Poerbatjaraka, 32, 51, 193, 204, 258, 274-275, 341, 367, 451, 529
Ponorogo, 93
Pontianak, 148, 433, 463-464
PPP, 430, 438, 472, 493-495
PPTI, 471-472, 476, 487-489, 494, 496, 510, 530
Prabu Jaka, Susuhunan, 10, 459

Q

qadhi, 95, 112, 178, 180, 250, 282, 311-313, 316-321, 325-326, 335, 337, 352, 358, 401, 403, 409, 516
Qadhi Burhan, Badr Al-Din Sa'id, 282
Qadiriyah, tarekat, 22, 29-33, 49, 51, 112, 226, 229, 236, 238, 255-264, 266-273, 327-328, 340-342, 345, 349-350, 353, 367-368, 371, 380, 388, 396, 398, 417, 421-429, 444, 447-448, 450-451, 470-471, 475, 490, 557
Qadiriyah wa NAqsyabandiyah, tarekat, 327-238, 340-342, 353, 371
Qalyubi dan 'Umairah, 159
Qandahar, 463
Qarabasy, 'Ali Afandi, 388
Qudus (Yerusalem), 8
Quzwain, M. Chatib, 545

R

Rabithah Al-'Alam Al-Islami, 441
rabithah bi al-syaikh, 53
Rahmat, Mas, 424-425
Rahmat, Raden, 296
Rasyid, Penghulu, 381-382
Rasyid Ridha, 71, 179, 443
ratib, 34, 51, 88, 189, 235, 245, 250, 329, 336-339, 341, 347, 365, 367, 377, 381, 386, 397, 424, 457, 459, 466, 468, 545
ratib Haddad, 189
ratib Rifa'i, 34
ratib Samman, 377
Riau, 38, 154, 165, 200, 393, 433, 463-464, 533
Riddell, Peter, 546
Rifa'iyah, tarekat, 338
Riyadh Al-Shalihin, 110, 182
Rizvi, Saiyid Abbas Athar, 262
Romly (Rejoso, Jombang), 268
Ronggowarsito, 113
Rouffaer, G.W., 548
Rumi, Isma'il, 261
Rumi, Jalaluddin, 296

S

Sa'id Hillal Al-Makki, 370
Sa'id Kamil, 279
Saifuddin Zuhri, 165
Sair Al-Salikin, 10, 188, 369, 372, 378, 382, 388-389, 458
Sajarah Banten, 5, 95, 112, 278, 296, 315, 317, 320, 324-325, 332-333, 357-359, 362-363, 545
Sammaniyah, tarekat, 235-236, 238, 337-338, 369-372, 376-378, 380-382, 385, 402-403, 416, 418, 424, 426, 450, 458-459, 468
Sanusiyah, tarekat, 242-243, 251, 469
Saranak, Shaikh, 282
Sartono Kartodirdjo, 250, 267, 276, 313, 328, 342, 355, 470, 476, 549
Sasak, orang, 267
Schrieke, B.J.O., 549
Semarang, 47-48, 124, 138, 144, 148, 156-157, 177, 189, 268, 275, 297-299, 472, 526-527, 532, 552
Semenanjung Malaya, 14, 85, 164, 235, 242
Seylon (Sri Lanka), 9, 12
Shadra Syirazi, Mulla, 116
Shahih Bukhari, 102, 108, 110, 181
Shahih Muslim, 110, 181
Shalih Al-Syu'ab Al-Madani, Sidi Muhammad, 375
Shalih bin 'Umar Al-Samarani (Saleh Darat), 162
Shalih Hatib, 365

sharf, 167-168
Shibghatullah [bin Ruhullah], 263
Shiddiq bin 'Umar Khan Al-Madani, 372, 378, 388
Shiddiqiyah, tarekat, 245
silsilah, 5, 30, 33, 39, 44-45, 49, 51, 54, 89, 111, 229, 231, 235, 241, 244-245, 257, 261, 263, 265-266, 270, 274, 278-286, 292-295, 299-300, 303-306, 308-309, 329-330, 332-333, 336-337, 363-366, 377, 379, 384, 388, 395-397, 400, 403, 413-417, 428, 434-435, 438, 450-452, 501, 553
Singapura, 13, 71, 124, 144, 147-148, 154-157, 197-198, 221, 242, 391
Sirajuddin (Sampang, Madura), 434
Sirhindi, Ahmad, 29, 31
Snouck Hurgronje, Christiaan, 13-14, 18, 20, 531
Steenbrink, Karel, 106, 141, 144, 196, 309
Sudan, 215, 241, 369
Sudharmono, 447
Suhari, Ahmad (Cibeber, Banten), 343
Suhrawardiyah, tarekat, 226
Sulaiman Al-Rasuli, 471
Sulawesi Selatan, 7, 14, 19, 43, 150, 234-235, 243, 251, 263, 272, 364, 369, 381, 388, 390, 393-395, 399-400, 403-404, 406, 408, 410-413, 438, 459, 474, 516, 521, 527, 541
Sultan Abdul Aziz (Turki USmani), 42
Sultan Bani Isra'il, 292
Sultan Bayezid II (Turki Usmani), 463
Sultan Haji (Banten), 11
Sultan Hut, 292
Sultan Mehmed II (Turki Usmani), 26
Sumatera Barat, 538, 549
Sumatera Selatan, 369, 377, 540
Sumatera Utara, 463, 471
Sumbawa, 235, 381, 404
Sunan Ampel, 277, 294-296, 299
Sunan Bonang, 96, 277, 294, 309
Sunan Giri, 111, 295, 533
Sunan Gunung Jati, 5, 112, 277-281, 285, 292, 300, 314, 332-334, 355
Sunan Kalijaga, 258, 294, 302, 499, 512, 551, 558
Sunan Kudus, 258
Sunda, bahasa, 51, 110, 151, 163, 180, 275, 341, 475
Surabaya, 47-48, 93, 124, 129, 138, 141, 148, 155-157, 180, 186, 197-198, 221, 275, 322, 355, 389, 429, 432, 439, 443-444, 493, 501-502, 519, 523, 530, 537
Suriah, 261
Surin, Bachtiar, 180
Suyuthi, Jalal Al-Din, 171, 181, 194
Syabrawi, Ahmad (Prajan, Sampang, Madura), 434, 439
Sya'duddin [bin Abdul Wahid Khudzaifah], 439
Syadziliyah, Tarekat, 226, 229-230, 351, 385
Syafi'i, mazhab, 53, 104, 140
Syah Mir, 286
Syahrazur (Kurdistan), 25-26, 29-31, 37-38, 43, 45
Syahr-i Naw (Ayuthia), 255
Syakir, Muhammad, 187
Syamsuddin Sumatarani, 382
Syamsuddin (Sumberanyar, Madura), 434
Syamsu Tabriz, 528, 296

Syansuri Badawi, 495
Syattariyah, tarekat, 5, 9, 24, 26-27, 29, 91, 120, 226, 230-231, 233-234, 237, 239, 263, 279-281, 295, 367, 383, 397, 417, 423

T

Tabal, Tuan (Kelantan), 242
tafsir, 9, 26, 86, 96-98, 101-102, 108, 152, 156, 162-163, 178-181, 199, 202, 209, 216, 325
Taha, Mahmoud Mohammad, 215
Taifun, M., 201
Taj Al-Din Zakariya Al-Hindi, 384
tajalli, 290-291, 465
tajwid, 102, 167-168, 172
Tanjung Harapan, 42-43, 45-46, 54, 335, 399
Tantra, ajaran, 288
Tapanuli Selatan, 476
Tarbiyah, 142, 144, 487, 519
Tasawwuf, 517
Thahir, Muhammad (Bogor), 337
thariqah al-anfas, 389
thariqah al-muwafaqah, 389
thibb, 101, 193-194, 467, 475
Thobihah, Nyai, 439, 453
Thohir Falak, Kiai, 268
Tholhah, Kiai (Cirebon), 268
Tijaniyah, tarekat, 111, 242, 419, 421, 423, 432, 440-447, 452-454
Tompo, Haji Raden Daeng, 401
Tubagus Isma'il, 311
Tudjimah, 203, 274, 364, 413, 415-416, 553
Tuhfah Al-Muhtaj, 114, 122, 127, 129
Turki, 14, 16, 18, 21, 24, 30, 37, 40, 46, 49, 54, 102, 104, 139, 144, 215, 221, 261, 270, 287, 296, 306, 331, 338, 345, 419, 442, 461, 463, 469-470, 557-558

U

'Ulwiyah, tarekat, 449
Umm Al-Barahin, 175
Uni Soviet, 16-17, 461
'Uqud Al-Lujjain, 131, 138, 212, 220
ushuli, 115
Usman Al-Ishaqi (Sawahpulo, Surabaya), 429, 444

V

V.O.C. (Kompeni Belanda), 318, 320, 335, 358, 360, 364, 399-400, 416

W

Wahab Chasbullah, 111
wahdat al-wujud, 8-10, 28, 41, 380, 382-385, 510
Wahidiyah, tarekat, 245
Wali Lanang, 295
Wanamarta, pesantren, 94
wasilah, 89, 271
Wawacan Seh (bdk. Hikayat Seh), 341, 347
Wejangan Seh Bari, 94, 96
Wujudiyah, 112, 357, 382

Y

Yaman, 11, 257, 261, 263, 373, 378, 384, 396
yoni mudra, 289, 307
Yunus Maratan, 150
Yusuf Bogor, 402-404
Yusuf Makassar, 9, 27, 43, 51, 60, 114, 185, 234, 245, 256-257, 261, 272, 274, 304, 334, 364, 369, 384, 394-395, 403, 459, 462, 553
Yusuf, Muhammad, raja muda Riau, 154

Yusuf Tauziri, 468
Yusuf "Tibuku" (Cibogo?), 263

Z

Zabid, 257
Zainal Abidin (Kwanyar, Madura), 428, 434
Zainal Abidin (Ombul, Madura), 434
zakat, 130, 134, 311-312, 322, 324, 353, 355
Zarruq, Syaikh (Abu Al-'Abbas Ahmad Al Burnusi Al-Fasi), 213, 221
Zauq, aliran, 246
zawiyah, 14, 38, 52, 102, 233, 235-238, 242, 284, 372, 418, 469
Zen Syukri, M., 379

TENTANG PENULIS

Martin van Bruinessen biasanya menyebut dirinya sebagai ahli antropologi, walaupun ia dididik sebagai ahli matematika dan fisika. Setelah bekerja beberapa tahun sebagai guru matematika, ia beralih pada ilmu antropologi dan melakukan penelitian lapangan yang pertama di masyarakat Kurdi, di Iran, Irak, Turki dan Syria (1974-76). Karena dalam gerakan nasional Kurdi para syekh tarekat sering tampil sebagai pemimpin yang bisa mempersatukan suku-suku yang saling bermusuhan, Martin berusaha memahami apa yang mendasari pengaruh tarekat itu. Dalam disertasinya ia menganalisis – antara lain – perkembangan tarekat Qadiriyah dan tarekat Naqsyabandiyah dalam masyarakat Kurdi. Dan selain peranan politik tarekat tersebut dalam membentuk identitas bangsa Kurdi, ia juga mulai meminati alam pemikiran dan *ruh* tasawuf yang mewarnai budaya orang Kurdi. Setelah mengajukan disertasinya pada tahun 1978, ia sering kembali ke daerah Kurdi dan juga menjalin hubungan erat dengan orang Kurdi yang datang ke Eropa sebagai pelarian politik.

Pada tahun 1982, Martin ditawarkan posisi sebagai peneliti pada KITLV, lembaga ilmiah Belanda yang berfokus kepada Indonesia, dengan tugas menjadi ahli tentang Islam di Indonesia. Ia merancang proyek penelitian mengenai agama dan kemiskinan, dan dalam rangka penelitian lapangan, ia hidup selama satu tahun di sebuah kampung miskin di Bandung. Kalau merasa memerlukan ganti suasana, ia sering keluar kota menziarahi makam-makam para wali atau menemukan guru-guru tarekat dan kebatinan. Ia

mulai sadar bahwa tarekat yang telah ia teliti di Kurdistan juga hadir dan digemari banyak pengikut di Indonesia.

Pengamatannya tentang tarekat dan pesantren di Indonesia menjadi lebih intensif ketika Martin diundang ke LIPI sebagai penasihat metode penelitian (1986-90) dan antara lain dilibatkan dalam proyek penelitian mengenai "Sikap dan Pandangan Hidup Ulama Indonesia". Dalam rangka proyek ini, Martin sempat menjelajahi banyak daerah di Sumatra, Jawa, Kalimantan, NTB dan Sulawesi, bersama peneliti LIPI atau peneliti di perguruan setempat, dan ia mulai bekenalan dengan banyak ulama, pemikir muslim, dan aktivis muda.

Pengalaman ini disusul dengan masa kerja ketiga di Indonesia, ketika ia diperbantukan oleh Universitas Leiden untuk mengajar metode penelitian dan sosiologi agama di Program Pascasarjana dan Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga (1991-93). Pada awal 1994, ia kembali ke almamaternya di Utrecht sebagai dosen sejarah dan bahasa Turki dan Kurdi, tetapi di samping itu, ia hampir setiap tahun sempat mengunjungi Indonesia, untuk menengok teman-teman lama dan mengamati perkembangan sosial dan politik.

Pada 1998, Martin diangkat menjadi guru besar untuk Studi Perbandingan tentang Masyarakat-masyarakat Muslim Kontemporer, di Universitas Utrecht dan juga di ISIM, Lembaga Internasional untuk Kajian Islam dan Kemodernan. Dalam rangka ini ia sempat mendidik dan membimbing peneliti muda dari berbagai negara, termasuk Indonesia. Buku yang diterbitkannya belakangan berjudul *Sufism and the 'Modern'* (disusun bersama Julia Howell), *The Madrasa in Asia* (dengan Farish A. Noor dan Yoginder Sikand), *Islam and Modernity* (dengan M. Khalid Masud dan Armando Salvatore), dan *Producing Islamic Knowledge in Western Europe* (dengan Stefano Allievi).

LKiS

Sebagaimana karya-karyanya yang lain, buku ini merefleksikan kekayaan data dan ketajaman analisis Prof. Martin van Bruinessen tentang dunia pesantren. Buku ini telah menjadi klasik dan wajib dibaca siapa saja yang ingin mengkaji dan meneliti tentang kitab kuning, pesantren, dan tarekat di Indonesia. Mengabaikannya, pengkajian akan menjadi tak lengkap. Akan ada hal besar yang terasa hilang.
— **Dr. Moch. Nur Ichwan,** *Kepala program studi Agama dan Filsafat pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.*

Tradisi bukan sekadar warisan nenek moyang, melainkan sesuatu yang hidup bersama kita, yang menghubungkan kita ke masa lalu, kini dan akan datang. Buku ini menyajikan informasi dan analisis yang tajam tentang akar-akar tradisi Islam Indonesia, yang terus hadir, berkembang dan berubah.
— **Prof. Dr. Mujiburrahman**, *Guru Besar Sosiologi Agama, dan Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama, IAIN Antasari, Banjarmasin*

Martin, antropolog dan indonesianis terkemuka, melalui buku ini telah berhasil melacak geneologi pengetahuan keagamaan yang menciptakan budaya dan epistemologi keilmuan pesantren, satu hal penting yang tidak dilakukan oleh kalangan pesantren sendiri. Temuan-temuannya mengenai pesantren telah menarik gairah para sarjana, peneliti dan mahasiswa di dunia untuk mengunjungi pesantren, sebuah institusi yang sangat unik tetapi tetap eksis sampai hari ini. Seyogyanya buku ini menjadl bahan diskusi para Kiai Pesantren.
— **K. H. Husein Muhammad**, *ulama, penulis, Komisioner Komnas Perempuan (2007-2014), Pengasuh Pondok Pesantren Dâr al-Tauhîd Arjawinangun, Cirebon.*

Selain sebagai sebuah proses berpikir yang benar-benar ilmiah, hasil karya Martin van Bruinessen ini juga mencerminkan sebuah upaya pencarian jati diri yang sangat menarik. Bermula dari sekadar keingintahuan obyektif dari seorang peneliti, buku ini berkesudahan pada munculnya rasa empati akan kehadiran Islam di kepulauan katulistiwa ini.
— **K.H. Abdurrahman Wahid**, *Ketua PBNU 1984-1999, Presiden Keempat RI.*

Martin van Bruinessen
KITAB KUNING, PESANTREN DAN TAREKAT
Yogyakarta: Gading Publishing, 2015
xviii + 576 hlm.
ISBN 978-602-95645-5-6

Penerbit Gading
Jl. Pura 203 Sorowajan Yogyakarta 55198
email: gadingpublishing@yahoo.com

ISBN 978-602-95645-5-6
9 786029 564556 >